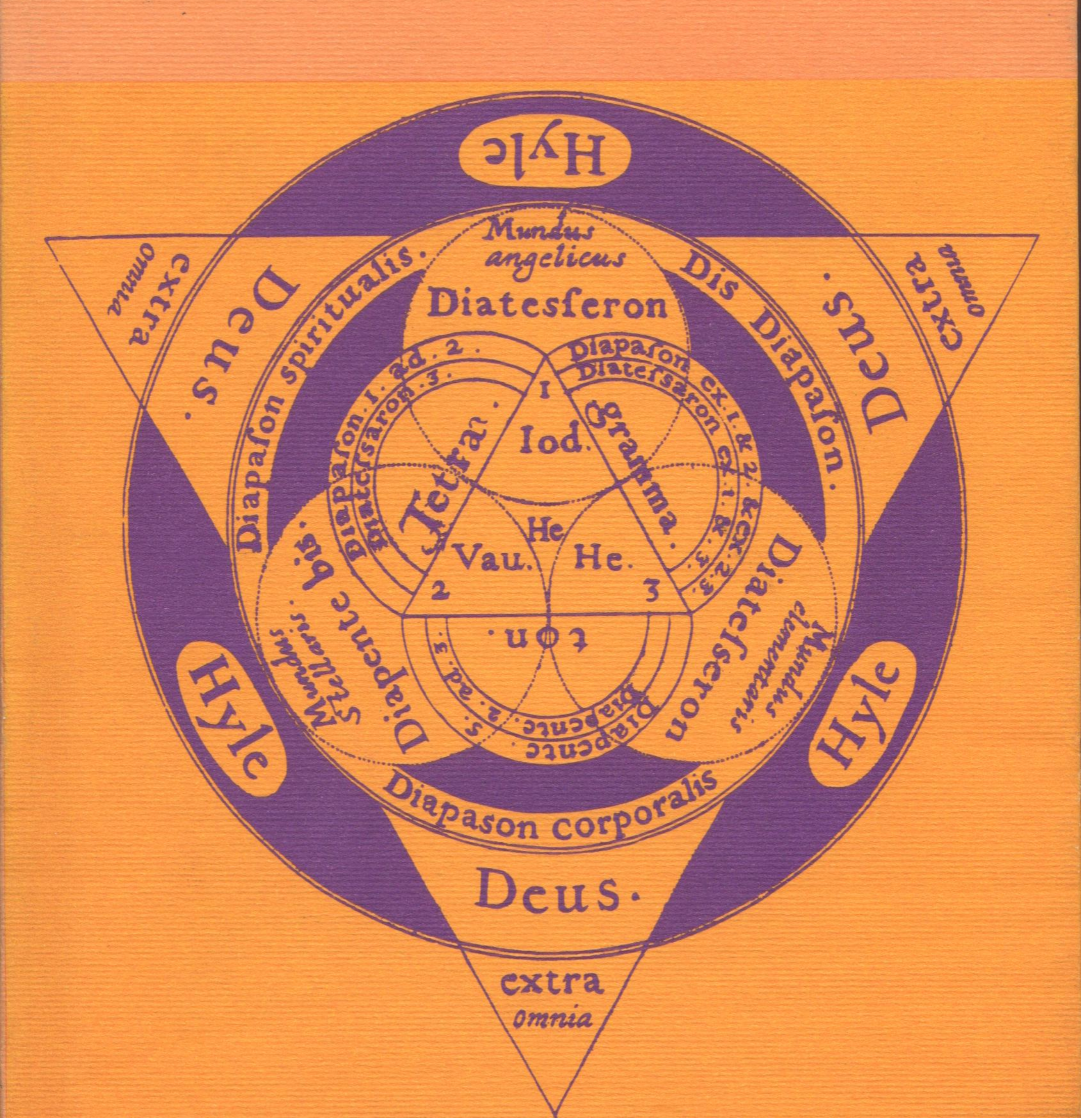
La Trinidad

Una experiencia humana primordial

Raimon Panikkar

Ediciones Siruela



Raimon Panikkar

La Trinidad
Una experiencia humana primordial



Ediciones Siruela

Índice

Deigenetrici sed non Trinitatis
Dei Mater tamen

d.d.d.

cum auctoris fidentia

Introducción a la segunda edición española

Aunque este pequeño libro haya aparecido en inglés, alemán, italiano y vaya a aparecer pronto en francés, la primera edición castellana pasó prácticamente desapercibida.

La editorial Siruela ha tenido la inspiración de publicar esta segunda edición, revisada y modificada por el autor sobre este tema que ha constituido una meditación constante de quien ha vivido la experiencia trinitaria desde hace más de medio siglo.

R. P.
Tavertet
Pentecostés 1998

Prefacio

Sa tredhā ātmānaṁ vyakuruta
[Se reveló a sí mismo trinitariamente]
Brihadāranyaka Upanishad I, 2, 3

Muchas aguas han pasado por el Ganges desde que hace casi un cuarto de siglo escribí esta meditación trinitaria. Sería de extrañar que dijera que las aguas no han erosionado el terreno. De hecho, a la cabaña en la que escribí la primera versión se la llevaron las aguas del río sagrado, y ya no existe. Pero sería igualmente sospechoso si afirmase que el Ganges ha desaparecido ya, o que la intuición trinitaria no continúa siendo fundamental tanto en la vida de los pueblos como en mi propia existencia. Por lo que a mí se refiere, la experiencia se ha transformado en lo que he llamado intuición cosmoteándrica y que viene a ser como la continuación de la idea que algunos teólogos han vislumbrado, pero que no han llevado hasta el final quizás por miedo al fantasma de la teología occidental: el panteísmo –que no es falso por lo que afirma sino por lo que niega. El panteísmo es un error por defecto y no por exceso. Todo es divino dice el panteísmo. Y entonces se comprende el pánico. En efecto, un Dios monoteísta que lo fuese *todo* no dejaría lugar ontológico a la criatura. Las maléficas secuelas saltan a la vista: la *fuga mundi*, la «religión» como empresa sobrenatural, la relegación de lo temporal a la esfera de lo despreciable, y la constante tentación de la teocracia, puesto que fuera de ella las religiones institucionalizadas pierden su relevancia, es decir, su poder. Por ejemplo: un cristianismo identificado a una organización pierde su razón de ser sin la existencia de una cristiandad –que es la que le da cuerpo. De ahí mi «grito» por una *cristianía*. Pero esto es harina de otro costal. El dilema o Dios o el Mundo es un falso dilema porque se mueve en una abstracción que ha perdido contacto con lo real. Ni este «Dios», ni este «Mundo» son reales.

Volviendo al panteísmo podemos afirmar ciertamente que todo es di-

vino, pero debemos acto seguido añadir que lo divino no se agota en ningún *todo*. Al panteísmo le falta la experiencia, o casi mejor diría, la intuición de la experiencia de la nada, la no-experiencia. Pero no es el momento ahora de adentrarse en ello. La idea a la que me refería, de vieja raigambre cristiana y de reciente valoración, es la idea que suele formarse diciendo que la Trinidad «inmanente», la del seno de la Divinidad, es la misma que la «económica», la que actúa *ad extra*, en el mundo exterior.

La intuición cosmoteándrica no se contenta con detectar la «huella» trinitaria en la «creación» y la «imagen» en el hombre, sino que considera la Realidad en su totalidad como siendo la Trinidad completa que consta de una dimensión divina, otra humana y otra cósmica. La Trinidad inmanente se refiere al Ser de Dios, a una concepción ontológica; la Trinidad económica, a la acción de Dios, a una concepción soteriológica; la Trinidad de la que hablaremos se refiere a la Realidad «entera», a una concepción radical. La Realidad misma es trinitaria. El sujeto de las dos primeras nociones es «Dios», que es, por lo general, el Dios de la tradición abrahámica. Es un discurso situado en la tradición «creyente» occidental. Pero este sujeto «Dios» ha entrado en crisis dentro del mismo mundo occidental. Sea de «Dios» lo que fuere, lo cierto es que la Trinidad de tal «Dios» se ha visto relegada no sólo al margen de la vida cotidiana del mundo occidentalizado, sino también de la vida de fe de los mismos cristianos –aunque los libros de los teólogos sigan diciendo que el dogma de la Trinidad constituye el meollo y el centro de la doctrina y de la vida cristiana. Algo sospechoso ocurre entonces o con la vida cristiana o con la «Trinidad».

El sujeto de la Trinidad radical, por otro lado, no es el tal «Dios», sino la Realidad misma. No presupone necesariamente un «Dios» sobre el cual haya luego que intentar decir algo, sino que parte de la totalidad de la Realidad –tanto sujeto como objeto.

El punto de partida para la exposición de lo que se quiere decir es, evidentemente, la experiencia personal, cristalizada luego en una cierta formulación. Ahora bien, tanto la experiencia como aún más la formulación no pueden desentenderse de las fuentes que las han alimentado. Estas fuentes son aquellas tradiciones de la humanidad que nos han sido dadas a conocer. Conocer significa aquí no sólo estudiar y apreciar, sino vivir y compenetrarse con ellas. Esto no quiere decir, en nuestro caso, que se descuide la tradición cristiana, y dentro de ella, la Escritura, el

llamado «Magisterio» y las interpretaciones y doctrinas elaboradas posteriormente, sino que significa que se intenta hacer otro tanto con respecto a otras tradiciones. Nuestro estado actual de conocimientos va descubriendo cada vez con mayor claridad que la intuición trinitaria es una especie de «invariante» cultural y por ende humana. Esta invariante humana es el fundamento de la experiencia a la que me he referido. Pero tampoco es ésta la ocasión para entrar en una problemática que he intentado explicar en otros lugares.

La clave para entender esta breve meditación trinitaria se encuentra dentro de una perspectiva cristiana, aunque la Trinidad no sea un monopolio cristiano. Este ensayo intenta profundizar el misterio cristiano y encuentra en el fondo una confluencia asombrosa con el mundo tradicional de las religiones y el secular de la modernidad. A esta profundidad es posible un diálogo fecundo. Deberíamos ser muy críticos con los intentos simplificantes de síntesis, por bienintencionados que sean, y con las amalgamas eclécticas de espiritualidades. Los hombres podemos enseñar poco a los demás, pero podemos aprender mucho de los otros.

Las consideraciones que siguen están forzosamente escritas de forma condensada, y tienen que contentarse con un estilo críptico aunque espero comprensible. Es un libro sin notas a pie de página porque, de tenerlas, éstas serían más numerosas que los párrafos del texto.

Cuentan del viejo Darwin que releyendo entre sus papeles un antiguo y breve escrito exclamó que algo así le hubiera gustado escribir. Se había olvidado de que él mismo era su autor. No creo que éste sea mi caso porque no me he olvidado de la Trinidad, y también porque me hubiera gustado escribirlo mucho mejor. En honor a la verdad, el manuscrito me fue arrancado de las manos para su publicación. Espero poder escribir algún día el libro prometido.

El autor se siente agradecido por la aceptación que este estudio ha tenido en el mundo académico. La idea ha empezado a penetrar también en ambientes religiosos. Éste es el momento adecuado para los agradecimientos. Mencionar nombres no sería suficiente; decir, en forma tradicional, que están inscritos en el corazón del autor –o en el libro de la vida, porque la creo una intuición vital– resultaría afectado. Valga pues una acción de gracias colectiva, anónima y muy sincera a todos aquellos que de una forma u otra han colaborado en esta empresa de intentar «hablar»

sobre aquello que es preferible balbucear, precisamente porque siendo inefable nos hace «tocar» los mismos confines de lo real.

La gratitud es tanto más profunda en cuanto que va acompañada de una sensación de no haber sabido decir lo que barrunto. Confío en que el lector capte lo que la escritura sugiere más allá de la letra y se sienta inspirado por lo no dicho. Esto último no es pura «retrónica», como dice el sabio lenguaje hablado para no mancillar el sentido positivo de la retórica. Cada lector forma parte de la lectura. Y cada lectura es una interacción entre el autor, el texto y el lector. Hay textos que por un nexo misterioso tanto con el lector como, quizá principalmente, con el autor, parecen invitar tan sólo a una lectura banal, o al menos literal, y no permiten remontarse hacia lo no dicho, acaso porque esta dimensión apofática de toda palabra auténtica no ha sido suficientemente «sufrida» o por el autor o por el lector. La palabra, aunque sea la escrita, posee vibraciones y resonancias poco menos que infinitas. Y si las primeras están predominantemente a cargo del autor, las segundas son de incumbencia del lector. Este pequeño texto que tiene la pretensión de acercarse a las *profundidades* de Dios, utilizando la frase de san Pablo, lo hace porque confía en la *altura* del Hombre, para completar trinitariamente la frase. Quiero decir, que es un libro cargado de silencio, no de un silencio pesante, sino de un silencio silencioso, vacío, ligero, como el que se siente en la cima de un monte cuando el viento, esto es, el espíritu, se ha callado. Se ha dejado el «mundo» abajo, y no obstante la misma cumbre descansa en sus laderas. El silencio humano viene al final, después de haber ascendido al monte –«toda sciencia transcendiendo».

Sería difícil describir mis sentimientos al revisar la versión de los traductores, a los que debo aquí dar las gracias. Releyéndome, he palpado mi incapacidad de comunicar lo que siento y he tenido que contenerme constantemente para no modificar y completar el texto. Hay puntos que me hubiera gustado matizar, e ideas que hubiera preferido no sólo expresar de otro modo sino también profundizar y desarrollar. Muchos temas han sido ya tratados en otros escritos míos, y otros resultan excesivamente simplificados, pero he optado por no introducir más modificaciones que las que me han saltado a la vista en una lectura crítica de la traducción.

Insisto de una vez por todas en que el libro, a pesar de su carácter escueto e intelectual, contiene un factor de praxis, y de aplicación directa

a la situación humana actual. Este escrito surgió de una situación dialógica con el mundo vedántico. Que la praxis nutra la teoría no es una novedad. Siempre la teoría auténtica ha nacido de una praxis temáticamente confrontada. Por eso una mera repetición doctrinal desencarnada de la situación real de los hombres no es ni siquiera *theoreia*, no *ve* la realidad circundante. La palabra viva es siempre encarnada. Y a partir de su encarnación en la praxis prorrumpe el *logos* su discurso redentivo, esto es, liberador.

En la actualidad ya empiezan a aparecer reflexiones trinitarias que emergen de una vida cristiana comprometida en el mundo. Empiezan también a hacerse menos raras las voces teológicas que adoptan una actitud crítica frente a un cierto monoteísmo cristiano denunciando su conexión con totalitarismos de todas clases.

Una de las premisas de este libro, que aquí no puede ser demostrada, va todavía más allá: consiste en la discriminación –no digo separación independentista– entre la realidad crística y el acontecimiento evangélico, esto es, en una deshistorización del mensaje cristiano sin caer por ello en viejas absolutizaciones intemporales del cristianismo o lecturas «gnósticas». La interpretación del cristianismo como un hecho histórico es legítima y válida. Más aún, es la que ha predominado en los dos primeros milenios de vida cristiana. En el tercer milenio, si es que la humanidad lo va a sobrevivir, la *fides quaerens intellectum* de las generaciones cristianas de Asia, África y Oceanía, si éstas no pierden su identidad, tendrá que abrirse al acontecimiento crístico, sin basarse exclusivamente en el mito de la historia. Y me atrevo a sugerir que esta superación del mito de la historia no es una exclusividad ni del oriente ni del occidente, sino una exigencia de la vida actual del *homo sapiens*, que habiendo sobrevivido a la prehistoria tiene ahora que saltar por encima de la historia para continuar viviendo. Pero no sigo ahora por ahí, y me limito a lo que venía diciendo. Deshistorizar el hecho crístico no significa eliminar su facticidad histórica sino simplemente no identificar su historicidad con su realidad. La Trinidad de la que hablaremos no es ni una verdad absoluta intemporal caída del cielo, ni una interpretación de un hecho que se agota en la historia. No se trata ni de una inmovilización de la vida con absolutismos epistemológicos y axiológicos, ni de reducirlo todo a contingencias históricas, y luego a privilegiar unas por encima de otras. El dilema no es relativismo o absolutismo, sino el reconocimiento de la relatividad radi-

cal de toda la Realidad. Y con ello nos acercamos ya al misterio trinitario.

Repitamos que ya no es cuestión de defender «el Dios de la Historia», sino de comprender que la «Historia de Dios» está comprometida en y con la historia humana y del cosmos, y que toda Historia debe ser superada. Insisto en que la liberación de la historia no implica negar realidad al acontecer histórico ni desentenderse de la lucha por la liberación de los pueblos, sino que significa no ahogarse en ella. Ni somos esclavos del destino ni el destino está en nuestras manos, sino que nosotros mismos somos las manos del destino –de un destino superior a nosotros en el que lo divino está igualmente comprometido. Ésta es la dignidad humana.

Dicho de otra forma, la liberación del Hombre, incluida la liberación política –y hoy día, acentuándola–, pertenece al mismo dinamismo de la Trinidad. Este dinamismo es también el *nixus* de la auténtica vida espiritual. La espiritualidad trinitaria no se escinde en una dicotomía acción/contemplación, ni se agota en un activismo estéril, ni se agosta en un quietismo inútil. La llamada práctica de la presencia de Dios, por ejemplo, no consiste en nuestra consciencia de la Presencia de Otro que nos acompaña o que inhabita en nuestro interior, no consiste en sentir la Presencia autosuficiente, y más o menos bienvenida, de un Ser divino en nosotros, sino en el darse existencialmente cuenta, o mejor dicho, en el acto mismo de participar consciente y libremente en la explosión de Vida que representa la misma aventura cosmoteándrica de la Realidad. Y hoy día esta conciencia se concentra en los dolores mismos de una humanidad y una tierra sometidas a una injusticia sistemática y sistematizada. «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de Justicia» porque ellos participan en la tarea misma de la Trinidad. ¿No es acaso esto lo que significa ser saciado? La auténtica teología –yo la llamaría mejor filosofía– es negocio de vida o muerte.

La esperanza de que este breve estudio contribuya a desencadenar una praxis liberadora –desde las profundidades de la Divinidad– es lo que quizá me ha movido a su publicación en lengua castellana.

R. P.
Tavertet
Pentecostés 1988

Prólogo

Este estudio fue escrito hace diez años (ahora veinticinco) en Uttarkāshi, en una pequeña cabaña situada en el corazón de los Himalayas a orillas del Ganges. El hecho de que mi silencio fuera interrumpido o puesto a prueba, y ciertamente enriquecido, por Swami Abhishiktānanda, a quien ofrezco mis *namaskāra* (saludos) desde aquí, me llevó a escribir mis ideas en francés. Estos «saludos respetuosos» son tanto más sentidos en cuanto que Svamijī, que vive ahora en el corazón de muchos, dejó su existencia terrestre en el mismo año en que escribí estas líneas. Fue Mary Rogers, a quien ahora doy las gracias, quien amablemente tradujo al inglés el manuscrito inédito francés para una edición india que apareció en 1970, precedido de una versión alemana publicada en 1967. Yo mismo he revisado el texto íntegro para la edición inglesa en otra pequeña y casi antípoda ciudad, esta vez a orillas del Océano Pacífico. La geografía humana y física ha desempeñado pues un cierto papel como elemento estimulante del carácter ecuménico de estas páginas supercondensadas. Hoy en día, cualquier problema humano que no sea temáticamente contrastado con una panorámica abierta a toda la humanidad se verá restringido a los límites de lo superficial, sin alcanzar las profundidades humanas, sin acceder al corazón de la materia ni a los confines de lo divino. Por otra parte, cualquier problema humano que se limite al ámbito de la abstracción y no se concrete ni se viva en una situación real, y por ende limitada, se quedará forzosamente en la superficie, debatiéndose en las fangosas aguas de las meras generalidades.

Me ha sido difícil tener que volver a narrar la experiencia sin poder disponer al menos de quinientas páginas para desarrollarla. Las necesitaría para hacerme comprender y para ofrecer un tratado sobre la historia y la filosofía de la concepción trinitaria a lo largo de los tiempos y desde el interior de las diversas tradiciones religiosas de la humanidad. Es simplemente una exageración injustificable afirmar que la concepción tri-

nitaria de la Divinidad, y con ello de toda la Realidad, es una concepción o revelación exclusivamente cristiana.

La cuestión empieza con un problema semántico. Nada hace sufrir tanto como lo que santo Tomás de Aquino, precisamente cuando estaba escribiendo sobre el mismo misterio (*S. Th.* I, 37, 1), denominó *inopia vocabulorum*, la miseria de las palabras. La llamada del silencio llega a ser en ocasiones casi abrumadora y con frecuencia obsesiva («un abismo llama a otro abismo», Sal XLII [XLI], 8 [7]). Pero la palabra es inherente al hombre. Más aún, la verdad se manifiesta y se esconde en la interpretación, y no podemos renunciar a la verdad, aun cuando toda palabra contenga también una mentira, puesto que siempre dice más y menos de lo que quien habla y quien escucha pueden comprender[1].

La única forma humana de escapar a esta trampa de palabras (como «Dios», «persona», «hombre», en nuestro caso) es recurrir a lo que la propia tradición acostumbra llamar *nexus mysteriorum*, la coherencia interna y la interrelación de los últimos misterios del mundo (*Denz.* 3016); es decir, la plausible congruencia de un conjunto de palabras dentro de una cosmovisión dada, de manera que una idea sostenga a la otra y un concepto encaje en el espacio proporcionado por otro, ofreciendo así un cuadro del mundo coherente y armónico. Precisamente a causa de esta interconexión, cuando el marco de referencia cambia, también las palabras deben sufrir un proceso similar para poder transmitir las ideas originales. El texto depende siempre de un contexto, y si éste cambia, también aquél debe modificarse de forma correspondiente para que su mensaje o significado original pueda ser preservado. Sólo frente a nuestra concepción de la realidad, que es nuestro mito actual (como marco último de referencia que aceptamos como dado), es donde nuestras palabras y conceptos resultan inteligibles. De esta manera, mediante una reconstrucción o, por decirlo así, mediante una nueva encarnación de las experiencias tradicionales de la humanidad es como podemos ser fieles a ellas y es, además, sólo así como podemos profundizarlas y continuar la verdadera tradición. La auténtica tradición no consiste en la transmisión de fórmulas muertas o costumbres anacrónicas, sino en pasar la antorcha de la vida y de la memoria de los hom-

[1] El autor hace un juego de palabras intraducible: «truth *lies* [yace y miente] in the interpretation».

bres. No hay *logos* sin *mito,* ni *mito* sin *logos.* En todo *logos* hay un *mito,* el *mito* que el *logos* expresa. En todo *mito* hay un *logos,* el *logos* que comunica el *mito.*

Mito y logos se encuentran en el símbolo. El hombre no puede vivir sin símbolos. El símbolo es la verdadera apariencia de la realidad; es la forma concreta en que la realidad se revela a nuestra conciencia o, más bien, es esa particular conciencia de la realidad. Es en el símbolo donde lo real aparece ante nosotros. El símbolo no es la realidad (que nunca existe desnuda, por decirlo así), sino su manifestación, su revelación. El símbolo no es otra «cosa» sino la epifanía de aquella «cosa» que no-es en cada caso sin su símbolo, pues en última instancia el Ser mismo es el símbolo supremo. Todo símbolo real abarca y une la «cosa» simbolizada y la conciencia de ella.

Todo esto no es una mera disquisición en defensa de mis propias formulaciones sobre la Trinidad. Es más bien un principio más universal respecto a palabras y frases. Desde el momento en que las palabras dicen única y exclusivamente lo que uno quiere decir y no dejan espacio a lo que también otro quiere decir, desde el momento en que pasan a ser solamente signos y dejan de ser símbolos, desde el momento en que sólo señalan algo y no son ya la expresión, la manifestación y con ello el velo mismo de ese «algo», desde ese momento degeneran incluso como palabras. Se convierten en meros instrumentos para la transmisión de mensajes cifrados, abiertos sólo a quienes previamente poseen la clave. Son términos, signos, más que propiamente palabras, símbolos. Muy fácilmente pueden entonces los términos convertirse en herramientas de poder en manos de quienes dictan su significado o conocen las claves para descifrar los signos. No hace falta ya interpretar ni comprender esos signos; son sólo órdenes o advertencias para la orientación de cada cual, pero no forman parte de uno mismo ni son revelaciones de la realidad. No se puede jugar ni rezar, y menos aún ser, con esos signos. No se puede hablar verdaderamente con esas mal llamadas «palabras», sino sólo repetirlas, imitando a quienes imponen tal poder sobre nosotros. Cuando una locución designa sólo lo que uno quiere decir y excluye la participación del otro en la formación del significado de la palabra, ésta se hace estéril. Entonces la locución se cierra en quien la profiere y excluye a quien la escucha, en lugar de permitir una corriente de comunicación entre aquellos que, por ello mismo, hubieran podido no sólo acercarse y

fecundarse recíprocamente, sino aproximarse mutuamente a la realidad, a la verdad. Toda palabra viva es diálogo.

Las verdaderas palabras no son meros instrumentos en manos de algunos, sino parte de la interacción humana, cósmica y también divina, y significan lo que todos acordamos que signifiquen en el acto del intercambio dialógico. De otro modo, no son palabras vivas: están muertas, «endoctrinan», no educan.

Con profunda sabiduría, en la India, ciertas sentencias condensadas y a menudo crípticas, como cristalizaciones de múltiples palabras, fueron denominadas *sūtra*, es decir, hebras, hilos, que de una manera aforística y «seminal» tratan de vincularnos con algunas de las grandes intuiciones de la humanidad. Un *sūtra* es una sutura; cose no por medio de una cirugía artificial sino por el propio poder de las cosas, y no sólo los complejos pensamientos de los tratados más elaborados, sino que nos une también a nosotros mismos con la realidad, revelada y encubierta en los propios *sūtra*.

Este estudio no es, ciertamente, un tratado ni puede ser un *sūtra*, porque el tratado a partir del cual el *sūtra* sería extraído no se ha escrito todavía. El autor, sin embargo, cree expresar no una opinión particular, sino el paradigma de una experiencia que está destinada a ser cada vez más frecuente en nuestro tiempo: la experiencia de reunir o, más bien, de concentrar en uno mismo varios de los filones humanos en los que se han acumulado las intuiciones fundamentales de la humanidad. Ya no queremos ser por más tiempo hijos solamente de Eva, de Manu, de Israel o de Ismael: queremos ser Hijos del Hombre: *bar nāšā'*.

Los diferentes rasgos aquí considerados se recogen con la intención de formar una trenza que represente una de las más profundas intuiciones que el hombre ha tenido y sigue teniendo todavía, desde distintos puntos de vista y con diferentes nombres: la intuición de la triple estructura de la realidad, de la unidad triádica existente en todos los niveles de la conciencia y la realidad, de la Trinidad. No afirmamos que la idea de la Trinidad pueda ser reducida al descubrimiento de una triple dimensión del Ser, ni que este aspecto sea un mero descubrimiento racional. Afirmamos sólo que la Trinidad es la culminación de una verdad que penetra todos los dominios del Ser y la conciencia, y que esta visión nos une a los hombres.

En tiempos de crisis y cambios rápidos, uno de los mayores peligros y

tentaciones consiste en no ser suficientemente radical, debido a la falta de paciencia y de profundidad, necesarias ambas para llegar a la raíz de la situación. Nos referimos al peligro de banalidad, de mantenerse en la superficie de las cosas y los aconteceres y de quedar satisfechos con estadísticas y cierta clase de descripciones sociológicas. El propósito de este ensayo es justamente lo opuesto de una escapatoria a los dominios meramente «especulativos» o «teológicos» en tanto que refugios desesperados de la vida cotidiana o de los problemas humanos que diariamente nos presionan por doquier. Vivir en Europa, India y América me ha enseñado y demostrado que no hay cuestiones más *urgentes* que las cuestiones básicamente *importantes* y que no existe necesidad más sentida ni sed más torturante que el deseo de abordar los problemas humanos concretos no sólo de forma global, sino también en su significación esencial y al nivel de sus más profundas raíces. No sólo de pan, ni tampoco sólo de palabras, vive el hombre. Ni sólo la materia, ni sólo el espíritu, bastan; ni el Hombre es sin Dios, ni Dios sin el Hombre. ¿No es la Trinidad el «lugar» donde el pan y la palabra se encuentran? Un Dios no trinitario no puede «mezclarse» ni mucho menos unirse con el Hombre sin destruirse a sí mismo. Tendría que permanecer alejado, aislado. Ninguna clase de encarnación, descenso y manifestación real sería posible. Dejaría de ser Dios si se convirtiese en Hombre. Un Hombre que no fuera trinitario no podría salir de su pequeño «sí mismo». No podría ser lo que él quiere y ardientemente anhela sin autodestruirse. Tendría que permanecer alejado, aislado. Ninguna clase de divinización, glorificación o redención sería posible. Dejaría de ser Hombre si se convirtiera en Dios. El Hombre se ahogaría en sí mismo y Dios moriría por autoconsunción si no existiera la estructura trinitaria de la realidad.

Vista desde esta perspectiva, la Trinidad es una de las visiones más profundas y más universales que el Hombre puede tener de sí mismo y de Dios, de la Creación y del Creador. No es sólo uno de los problemas (teóricamente) más *importantes*, sino también uno de los interrogantes (prácticamente) más *urgentes*. Representa uno de los planteamientos básicos, en la misma raíz de nuestra situación humana, directamente relacionado con cuestiones como la de una sociedad más justa y una personalidad humana más integrada. La paz y la felicidad humana, la disponibilidad para actuar, los objetivos de la acción y la inspiración en el arte no son valores inconexos entre sí ni independientes del último

horizonte de la existencia humana. Dependen en gran medida de cómo el hombre vive su mito subyacente, de cómo imagina su situación y su papel en la vida, problemas todos directamente relacionados con la Trinidad. La doctrina de la Trinidad, en realidad, no tiene por objeto la sola satisfacción de nuestra curiosidad acerca de la Trinidad «inmanente» como un asunto interno de la Divinidad *(ab intra)*. Vincula el misterio inmanente con el Dios «económico» *(ad extra)*, en el que el destino de la totalidad del mundo está en juego. No es una mera especulación sobre las profundidades de Dios; es igualmente un análisis sobre las alturas del Hombre. Es una revelación de Dios en la medida en que es una revelación del Hombre.

El abrumador dilema moderno, por ejemplo, entre un teísmo tradicional poco convincente y un ateísmo moderno aún menos convincente se resuelve mediante la concepción trinitaria. La Trinidad, de hecho, imposibilita la consideración de Dios ya sea como una substancia (lo que implicaría entonces modalismo o triteísmo), ya sea como lo totalmente «otro» (lo que significaría un dualismo insalvable). «Dios» es *nomen potestatis non proprietatis*, un nombre que designa una función de poder y no un atributo ontológico. Así dice una antigua confesión del Credo cristiano, la *Fides Damasi* (*Denz.* 71). Deshacerse de la noción de un «Dios» siempre escudriñador y juez, de alguien que priva al hombre de su responsabilidad última y permite situaciones humanas intolerables, representa un paso adelante en la madurez humana siempre que no se caiga en el otro extremo del dilema: el de un ateísmo miope que se cierra tanto a la verdadera transcendencia como a la genuina inmanencia. La idea de la Trinidad mantiene una apertura en la existencia humana, garantiza posibilidades infinitas y, aceptando la crítica atea, ofrece la posibilidad de esperanza y la garantía de la libertad. La Trinidad revela que hay vida tanto en la Divinidad como en el Hombre, que Dios no es ni un ídolo, ni una idea, ni una meta ideal de la conciencia humana. Sin embargo, no es ni otra substancia ni una realidad separada y, por tanto, separable.

El acuerdo no debería buscarse en el común denominador que podría obtenerse prescindiendo de todo lo que es positivo, valioso y distintivo para fijarse sólo en lo que es irrelevante y banal; no se encontrará abandonando las afirmaciones teístas y mutilando las convicciones ateas, sino transcendiendo ambas.

Lo mismo puede decirse en lo referente al campo de las diversas religiones del mundo. Una coalición para luchar contra la «increencia» o para defender «los valores religiosos» no representa comunión entre las religiones, sino una mera estrategia partidista. Si las religiones del mundo tienen que llegar a un acuerdo y tienen que servir al hombre contemporáneo, deben olvidar «sagradas» alianzas, superar actitudes monopolistas y enfrentarse con las cuestiones centrales y fundamentales, recuperando aquellos niveles en los que es posible la comprensión sin compromiso ni uniformidad. La profundización en la estructura trinitaria de la experiencia religiosa y de las creencias humanas puede también ofrecer aquí una posibilidad de fecundación, acuerdo y colaboración, no sólo entre las propias religiones, sino también entre éstas y el hombre moderno tan a menudo excluido por sutilezas religiosas que no puede comprender.

Debo terminar este prólogo con unas palabras de sincera humildad. El autor está convencido de todo lo que dice. Está igualmente convencido de que todo lo que dice no es lo que quisiera decir, pero no conoce mejor forma de expresarlo y, hasta que un cierto diálogo no se haya establecido, no sabe decirlo mejor.

Está además convencido de que lo que dice es sólo una hipótesis, una insinuación y una invitación a adentrarse por esa senda en la que las profundidades divinas y las alturas humanas se encuentran, donde las necesarias distinciones entre filosofía y teología, materia y espíritu, razón y fe, Dios y Hombre, una tradición religiosa y otra, no están confundidas, pero donde tampoco llegan a estar totalmente separadas.

Hay una idea que puede considerarse central en las páginas que siguen: una visión cosmoteándrica y, por ende, no dualista de la realidad. Puedo resumir esta idea en tres breves párrafos.

1. El primero se refiere a la universalidad de la experiencia y a la realidad de las llamadas tres personas (en singular y en plural) en tanto que representadas por los pronombres personales. Hay lenguas que no poseen el verbo «ser» y otras que poseen esta misma palabra como substantivo. En algunas no existe una diferenciación tajante entre nombres y verbos. Ninguna lengua conocida carece del «Yo, Tú, Él» con sus respectivas formas en números y géneros. Es en esta estructura última y universal donde se refleja la Trinidad, o para hablar teológicamente, debido precisamente a que la Trinidad es «Yo, Tú, Él», con sus respectivos números y

géneros, la experiencia humana presenta este carácter. La Trinidad aparece entonces como el paradigma esencial de la relación personal (y no substancial ni verbal).

2. El segundo se refiere a la radical interrelación de todas las cosas a pesar de las separaciones artificiales que nuestras mentes tienden a realizar cuando pierden la paciencia y la humildad necesarias para considerar las conexiones constitutivas de todo lo que es. De una u otra forma, ninguna excomunión total es verdadera en la esfera de lo real. Estas relaciones abarcan y constituyen el entramado total de la Realidad. La Trinidad como relación pura compendia la radical relatividad de todo lo que existe.

3. El tercero se refiere a la unidad fundamental de la Realidad, que no debería quedar obscurecida por la diversidad del universo. La variedad de seres, incluso la diferencia teológica entre lo divino y lo «creado», o entre Dios y el Mundo, no debería eclipsar la unidad fundamental de la Realidad. Es en la experiencia humana de la persona donde encontramos una clave para este misterio de la unidad y diversidad, y es la Trinidad la que nos ofrece un modelo óptimo de esta omnipenetrante constitución de la Realidad. La persona no es ni una unidad monolítica ni una pluralidad inconexa. Hablar de una persona singular, aislada, es una pura contradicción. El término «persona» implica una relación constitutiva, la relación expresada en las personas pronominales. Lo que suele llamarse persona no es sino un nudo en una red de relaciones (con otros nudos). Un *yo* implica un *tú*, y en tanto esta relación se mantiene implica asimismo un *él/ella/ello* como el espacio en que la relación *yo-tú* se establece. Una relación *yo-tú* implica igualmente una dimensión *nosotros-tú* que incluye el *ellos* en forma a como el *él/ella/ello* está incluido en el *yo-tú*. Por otra parte, la persona, estrictamente hablando, no permite ningún plural, pues no es cuantificable. Cinco personas no son ni más ni menos que diez personas. Lo que queremos designar con esas cifras son sólo individuos, pero el individuo no es exactamente la persona, sino sólo una abstracción realizada por razones pragmáticas. Lo que generalmente denominamos persona es lo que presenta la estructura de un *tú*, la segunda persona, si queremos utilizar todavía el lenguaje «personalista». Este modelo nos ayuda a comprender mejor la Trinidad, y al mismo tiempo el misterio de la Trinidad nos abre a la posibilidad de aprehender mejor la constitución última de lo real.

Pero para elaborar todo esto y justificarlo necesitaríamos el «tratado» al que anteriormente aludíamos, y lo que ahora ofrecemos aquí es sólo una invitación a participar más intensamente en el don de la Vida.

Caritas Pater est.
Gratia Filius.
Communicatio Spiritus Sanctus,
O beata Trinitas!

R. P.
Santa Barbara, California
Pascua de 1973

La Trinidad

Introducción

Existe una determinada concepción de la ciencia de las religiones carente de vitalidad, «esterilizada», podríamos decir, continuamente dispuesta a detenerse en el nivel del fenómeno y que considera las religiones única y exclusivamente como hechos históricos juzgados en función de sus *manifestaciones* culturales. Consecuencia de ello es la identificación que en la práctica se establece entre una determinada religión y su *forma sociológica,* es decir, el «ropaje» que históricamente asume en un medio particular. Cuando se procede a comparar esta religión, contemplada desde fuera, con la fe y los valores profundos de otra religión o de otra cosmovisión, vivida esta última desde dentro, el resultado no puede ser sino negativo para la primera. Es obvio que un error metodológico de esta clase invalida de inmediato cualquier conclusión que de tal análisis pretendiera deducirse. Penetrar «en el interior» es, pues, imprescindible para establecer una auténtica ciencia de las religiones y llegar a un adecuado discernimiento de los espíritus.

Ahora bien, cabría pensar, por otra parte, que si se vive la propia religión con fe y desde dentro, se está *ipso facto* obligado a rechazar o contradecir a las otras religiones. ¿Es posible, en tanto que existe una adhesión sincera y convencida a una determinada religión, adoptar una actitud justa y carente de prejuicios hacia otra religión distinta? ¿No requiere el diálogo contemporáneo, para ser sincero, un abandono o, al menos, una *epoché* metodológica, una puesta entre paréntesis o acción de dejar en suspenso las convicciones propias? Respondiendo afirmativamente a esta última pregunta, la ciencia de las religiones ha optado por mantenerse al margen de cualquier compromiso religioso, creyendo preservar así su imparcialidad. Pero como consecuencia de esta aparente neutralidad se aboca a una interpretación fundamentalmente equivocada del núcleo mismo de la creencia religiosa. Ello es debido a que también la creencia del creyente –y no sólo la doctrina objetivable– pertenece esencialmente al fenómeno religioso y no puede ser comprendida sin una cierta partici-

pación en la misma, participación que he llamado *pisteuma*, propio de la fenomenología de la religión, como el *noêma* lo es en una fenomenología de los objetos racionales de consciencia.

La fenomenología, aun posibilitando la comparación de los fenómenos religiosos, llega como máximo a una comparación de sus estructuras o de sus doctrinas, no puede ocupar el lugar de la filosofía de la religión (o teología), que es la única con capacidad para facilitar una comprensión recíproca y en profundidad de los mensajes de las diversas religiones que hagan posible una mutua fecundación.

En el presente estudio pretendemos acercarnos a una comprensión mutua de la interioridad real de las religiones desde una perspectiva inicialmente cristiana, aunque no de modo exclusivo, con la esperanza de que otros puntos de vista puedan entrar en el diálogo. Permítaseme por tanto embarcarme en un sincero soliloquio que espero pueda incitar al diálogo, interpretando la parte que me corresponde, pero consciente siempre del hecho de que incluso la más perfecta melodía es un pobre substituto de la gran sinfonía que esperamos y ardientemente deseamos.

Todo cristiano que viva su fe y tenga una experiencia personal del misterio de Cristo se negará a reducir la realidad cristiana al dominio de su experiencia individual, por más valiosa y esencial que tal experiencia pueda parecerle, y menos aún aceptará la reducción de la misma a una expresión particular del cristianismo tal como haya podido manifestarse en algún período determinado de la historia. Vista y vivida desde dentro, la realidad descubierta por la fe es algo mucho más profundo que todas las formas individuales y sociales que pueda asumir, algo mucho más rico que toda posible traducción a términos culturales, filosóficos, teológicos o incluso religiosos que el ser humano pueda utilizar para explicarla. Lo que también es válido, naturalmente, para cualquier otro credo tradicional.

Por una notable paradoja, cuanto más subjetivamente vive una persona su fe, cuanto más la asimila y la hace suya, mayor conciencia y respeto llega a tener de su objetividad, descubriendo al mismo tiempo un remanente que no puede ser asimilado. En una palabra, hay una positiva y estricta correlación entre toda auténtica subjetividad y toda verdadera objetividad. La subjetividad modernista es errónea puesto que elimina la objetividad, pero aún más errónea es la objetividad conservadora –y el legalismo– que ahoga toda verdadera subjetividad.

La distinción entre *esencia* y *forma* es hoy en día vital para toda conciencia religiosa y especialmente para la cristiana. Su pretensión de catolicidad, de universalidad, exige su disociación de todo ropaje cultural, lo que para el cristianismo resulta particularmente difícil, debido a la abrumadora herencia griega, que le induce de modo casi irresistible a considerar la *morphê*, la «forma» de una cosa, como su esencia. En una teología o filosofía donde *nāmā-rūpa,* nombre y forma, es de un modo u otro la expresión de la simple apariencia de las cosas, un cambio de formas sería mucho más sencillo. Además, para una cultura que, a pesar de la progresiva secularización del concepto de *logos* hasta el extremo de haberlo reducido a un sinónimo de razón, no ha olvidado por completo su origen divino, conservando aún, en consecuencia, huellas atávicas del respeto debido a la divinidad, cualquier cambio de *logoi* resulta notablemente sospechoso. Sin embargo, no es ésa la única manera posible de aceptar y reconocer a Aquel que dijo: «El Padre es más grande que yo» y rechazó rotundamente el título de «bueno», a Aquel que fue despojado y destrozado, y que nos dijo: «Si el grano de trigo no cae en la tierra y muere...». Podemos ir más lejos: el despojamiento cristiano debería ser completo. La fe del cristiano debería desembarazarse de la «creencia cristiana» tal como actualmente existe y quedar en libertad para llevar a cabo una fecundación que afectara a todas las religiones, tanto antiguas como modernas. Desde un punto de vista sociológico y externo, el cristianismo es sólo una religión entre otras. Puede, por tanto, ser comparada con las demás, pues no es sino una más entre ellas. Desde una perspectiva sociológica e incluso «científica», no puede considerarse ya al cristianismo como *la* religión a secas, como si las demás religiones no fueran tales o fuesen falsas religiones. Por el contrario, la fe cristiana –aunque otros puedan preferir llamarla simplemente humana– lleva a la *plenitud* y por tanto a la *conversión* de toda religión, bien que entonces la especificidad de lo cristiano resulte un problema que transciende los límites de este estudio.

La fe cristiana, sin embargo, vive en el tiempo y en el corazón de los hombres. Exige, en consecuencia, la «encarnación» en una forma histórica concreta; pero lo que llamamos cristianismo es sólo una forma entre otras formas posibles de vivir y realizar la fe cristiana. De hecho, la forma dominante del cristianismo en la actualidad es indiscutiblemente la que poco a poco ha ido adoptando en el transcurso de la historia del mundo occidental. Sin embargo, no tenemos ningún derecho a identifi-

car esta forma sociológica particular con la fe cristiana en sí misma. Hacerlo así supondría, por una parte, un particularismo incompatible con la catolicidad y, por otra, un anacrónico colonialismo teológico, hoy día inaceptable.

No es posible detener en un punto determinado el dinamismo de la historia. Pero menos posible aún es comenzar todo de nuevo, *ab ovo*, desde el principio. Las formas o expresiones actuales del cristianismo, incluso las teológicas, pueden resultar caducas, pero no podemos deshacernos de ellas o reemplazarlas por otras que puedan parecernos más apropiadas a esta coyuntura particular, sin tener en cuenta los derechos de la tradición, es decir, el vínculo histórico entre pasado y futuro. Actuar así, no sólo sería brutal sino también falso y, en última instancia, imposible. La continuidad no debe romperse; la evolución debe transcurrir armónicamente, el enriquecimiento de forma progresiva y la transformación de manera natural. Este proceso puede llevarse a cabo por una asimilación *sui generis* de nuevos valores o también mediante la salida a la luz de ciertos aspectos hasta ahora olvidados; en resumen, por un *proceso vital de crecimiento* en el que la sustitución tenga lugar menos por rechazo que por asunción.

Este proceso es reclamado ante todo por una continua exigencia de verdad, pero hoy en día lo es además con una insistencia y una urgencia cada vez mayores, pues constituye el verdadero *kairos*, el momento de destino, de nuestro tiempo; un *kairos* que se ve precipitado tanto por este mundo moderno, que desafía a las religiones tradicionales con sus propios valores, a los que se niega a llamar religiosos, como por el mutuo encuentro entre religiones, que está produciendo cambios profundos en sus respectivas autocomprensiones.

Estas páginas quisieran sugerir algunas reflexiones que puedan contribuir a esa profundización y descondicionamiento de la fe, que son tan necesarios en nuestros días. Mi propósito al emprender esta tarea es seguir un método de rigurosa validez religiosa sin adoptar ningún punto de vista sectario en beneficio de un grupo. Al contribuir al descondicionamiento del cristianismo en la puesta en práctica de su catolicidad, se contribuye al movimiento de todas las religiones hacia la armonía. No trato aquí de criticar ciertas formas religiosas, que pueden ser buenas en sí mismas e incluso indispensables para el hombre en ciertos estados del desarrollo de su conciencia y del curso de la historia, sino que intento, más bien, trazar las pautas que la fe parece obligada a seguir para hacerse

más profunda y más universal. Si tomo el cristianismo como punto de partida no es por parcialidad o sectarismo, sino porque es necesario comenzar por alguna parte y porque pienso que el cristianismo está especialmente llamado a «sufrir» esta transformación purificadora. De hecho, parecen ser los cristianos quienes hoy sienten más intensamente la urgencia de tal «apertura».

Subrayo de una vez por todas que considero esta interpretación auténticamente *ortodoxa* –es decir, que da a Dios alabanza y gloria *(doxa)* verdaderamente rectas *(orthos)*– y es, por consiguiente, plenamente eclesial. No ignoro, por otra parte, las dificultades y peligros que entraña la utilización en ciertas ocasiones de expresiones no muy comunes. Espero que sean siempre interpretadas en concordancia con la tradición profunda de la Iglesia desde el principio de los tiempos.

Después de estudiar las tres formas de espiritualidad más características que pueden encontrarse como factor humano invariable en la mayoría de las religiones, aventuraremos una exposición del problema *teológico* de la Trinidad, ese misterio que por una especie de temor reverencial ha sido virtualmente condenado al olvido en un amplio sector del cristianismo. En la tercera parte de nuestro estudio elaboraremos un esbozo de lo que podríamos llamar, siguiendo una antigua tradición, el *teandrismo* (y que hoy día preferiría denominar cosmoteandrismo), es decir, la actitud fundamental que nos capacita para comprender y compartir las ideas básicas de la mayor parte de las religiones del mundo. Esta actitud intenta abrir una vía a la que un intercambio de ideas meramente intelectual o una *epoché* de la fe nunca podrían dar acceso.

Durante siete años he dudado sobre si publicar o no estas notas; me he preguntado si no debería desarrollarlas en un volumen más extenso, con toda la documentación científica y teológica necesaria para una más completa exposición y justificación de mis puntos de vista. Sin embargo, aun a riesgo de ofrecer aquí sólo un esbozo preliminar, me he decidido finalmente a compartir con otros este esquema para su corrección y ampliación y para ser, también, experimentado y vivido[2].

Durante este período de tiempo me he esforzado por clarificar mi

[2] Los siete años transcurridos se han convertido en un cuarto de siglo. El diálogo anunciado ha tenido lugar en las muchas recensiones de la obra inglesa y en los múltiples estudios que se han dedicado a este libro. Quisiéramos hacer resaltar una larga recensión

pensamiento tanto como me ha sido posible. Al hacerlo he descubierto que un escrito no es sólo, como yo creía, el gesto y la expresión de una actitud, sino también una comunicación. Me suelen decir con frecuencia que no es tanto una cuestión de expresarme a mí mismo cuanto de transmitir mis pensamientos al lector. Acepto pues la mediación, el papel comunicador de la idea, y me zambullo de nuevo en la vida...

Haré una última observación. Si he decidido publicar este texto en su forma actual, sin las numerosas notas que podrían conferirle una mayor autoridad, es en definitiva porque se trata mucho más de una meditación que de un estudio erudito, de una teología mística y «orante» que de una filosofía analítica y reflexiva (aunque debemos abstenernos de llevar la distinción hasta el punto de la dicotomía). Las páginas que vienen a continuación han sido vividas en la Fe, en la Esperanza y en el Amor. Me remito al pasado, pues de mi vida presente no puedo hablar...

en castellano de José Vives en la *Actualidad bibliográfica*, n.° 22 (diciembre 1974), págs. 301-312.

1. Formas de espiritualidad

Comenzaremos por definir pragmática e incluso fenomenológicamente la espiritualidad como una manera determinada de enfrentarse a la condición humana. Expresando esta idea en términos más religiosos, podríamos decir que consiste en la actitud básica del hombre con respecto a su fin último. En ambos casos, creo que la tipología que a continuación se ofrece podrá ayudarnos a desbrozar nuestro camino en el denso bosque de las religiones del mundo. Una de las características que diferencia una espiritualidad de una religión establecida es que la primera tiene una mayor flexibilidad, pues se mantiene al margen de toda la serie de ritos, estructuras, etc., que son indispensables a toda religión. De hecho, una religión puede incluir diversas espiritualidades, pues la espiritualidad no está directamente ligada a ningún dogma o institución. Es más bien una actitud mental que puede adscribirse a religiones diferentes.

Se podría proponer un número casi indefinido de tipologías, pero considero que la que aquí adopto es aceptable desde varios puntos de vista. Pertenece en realidad a más de una tradición religiosa y nos ofrece una formulación trinitaria susceptible de ser aplicada a muchas de ellas. Además, este esquema se justifica antropológicamente en la medida en que corresponde a la propia constitución del hombre. Finalmente, no es el fruto de una construcción *a priori*, sino que dimana de una valoración empírica de la situación.

Mi exposición del tema clarificará estas observaciones pero, con objeto de orientarnos sin más demora, podemos diferenciar tres formas de espiritualidad: de acción, de amor y de conocimiento, o, expresado en otros términos, espiritualidades centradas en la iconolatría, el personalismo y el misticismo.

Alguien puede intentar que su condición humana se desarrolle y perfeccione adoptando como modelo una imagen, un ídolo, un icono, que está al mismo tiempo fuera (atrayendo), dentro (inspirando) y arriba (di-

rigiendo). Es esto lo que da a la vida humana, a su carácter moral, pensamiento y aspiraciones, una orientación propia y un estímulo para la acción.

Tambien se podría tratar de establecer otra clase de relación en lo que podemos denominar lo Absoluto, por llamarlo de algún modo. Puede considerárselo como el misterio oculto en lo más profundo del alma humana, misterio que sólo puede descubrirse y hacerse efectivo por el amor, por una íntima relación personal, por el diálogo. En este caso, Dios no sólo es, por decirlo así, el polo esencial que orienta la personalidad humana, sino también su elemento constitutivo, pues no se puede vivir o «ser» sin amor y no se puede amar sin esta dimensión de verticalidad que únicamente se realiza en el descubrimiento de la persona divina.

La tercera forma de espiritualidad subraya los derechos del pensamiento y las exigencias de la razón, o, más bien, del intelecto o intuición; rechaza un Dios más o menos construido a la medida y necesidades del hombre y pretende penetrar en el análisis último del ser para encontrar allí una visión que dé al hombre la posibilidad de vivir en la plena aceptación de su propia humanidad.

Naturalmente, los ejemplos que aquí se ofrecen son meramente ilustrativos; este texto no pretende ser un estudio de carácter histórico ni el informe de un proceso evolutivo desplegado en el tiempo. Preferiría considerarlo como un ensayo en dialéctica *kairológica*. Es con objeto de tomar el pulso a nuestro tiempo por lo que se abordan aquí ciertas incursiones en el pasado.

Iconolatría – Karmamārga

El término que de forma espontánea aflora para expresar aquello a lo que ahora quisiera referirme es el de «idolatría». Podría elegir esta palabra por un simple deseo de reivindicar la reputación de muchos llamados idólatras ante la caricatura que tantos han hecho de lo que en realidad es una de las más importantes expresiones de adoración y religiosidad. Sin embargo, el hecho de que no se pueda borrar el mal uso de que ha venido siendo objeto y las degradaciones que todavía existen de este impulso humano primordial, unido al mal sabor que esta palabra ha dejado en las mentes de muchos, me lleva a prescindir de su utilización y a acuñar la palabra *iconolatría* para designar esa actitud primaria y primordial del hombre frente a la divinidad o al misterio (ya sea *fascinans, tremendum*, o como sea).

La cuestión de si Dios ha hecho al hombre a su imagen y semejanza está abierta a discusión; pero que el hombre se haya forjado o tenga impresa en su interior una idea de la Divinidad como un ser a imagen y semejanza de sí mismo, eso es algo indiscutible. De otra forma, le sería imposible llegar al contacto con lo divino tanto por medio de la palabra como por medio del concepto. Intentaremos describir esta actitud apelando a un ejemplo un tanto paradójico, el del pueblo de Israel, que ha sido frecuentemente citado como el reverso mismo de la actitud iconolátrica. Nadie puede negar que, a lo largo de su dilatada historia, el antiguo Israel fuese un pueblo profundamente tentado por la idolatría. No sólo cayó de forma esporádica en lo que su Ley consideraba el pecado supremo, aquel que Yahveh por boca de sus profetas continuamente condenaba, sino que una atenta mirada nos revela, atendiendo al conjunto de su espiritualidad, a su idea de Dios, y a la totalidad de su culto, que la religión de Israel pertenece a la categoría de las religiones idolátricas o, mejor dicho, iconolátricas. La idolatría constituye una especie de *leit-motiv* que recorre los libros del Antiguo Testamento. Por esta razón el culto a los *falsos* ídolos fue para Israel el mayor pecado y la mayor tentación. ¡La hierba no supone ninguna tentación para el león y la vaca no siente el menor deseo de alimentarse de carne!

A los ojos de Israel hay sin duda una distinción fundamental entre la idolatría de tipo judío y la de los pueblos vecinos. El ídolo de Israel no fue ciertamente un objeto fabricado con las manos o creado por el pensamiento, ni tampoco algo que el ser humano hubiese inventado o descubierto. El ídolo propio y específico de Israel fue Yahveh, el Dios vivo y verdadero, el Uno que se había revelado a ese pueblo, concertando un pacto con él. El ídolo de Israel no era sólo un verdadero ídolo, sino, además, un ídolo verdadero, un ídolo que simboliza la Verdad. No obstante, el hecho de que Yahveh representase la Verdad no supuso ninguna diferencia en el carácter de la relación que mantuvo con su pueblo. Un estudio morfológico de la religión de Israel y las religiones de los pueblos circundantes de Canaán revelaría de inmediato que, para sus fieles, Yahveh y los Dioses de los *goîm* se hallaban situados en un mismo nivel. Este hecho explica la lucha continuada, descrita en la Biblia, entre Yahveh Sabaoth y sus «rivales», los otros Dioses, los Dioses de las naciones. Para mantener su posición de ídolo único y exclusivo de Israel, Yahveh tenía que combatir con ellos, y lo hizo con la contundencia que se lee en los textos. Los

otros Dioses eran falsos Dioses precisamente porque eran falsos ídolos. No entramos a discutir su poder o su relativa y limitada soberanía; afirmamos simplemente que para Israel aquellos Dioses no constituyen el icono que corresponde a la teofanía bíblica de Dios. No existe rivalidad sino entre realidades del mismo orden. Retomando el ejemplo anteriormente mencionado, podríamos decir que no existe posibilidad de antagonismo entre las vacas del campo y los peces del mar.

No forma parte del presente estudio la explicación detallada de cómo el culto a Yahveh y el de los otros Dioses eran morfológicamente equivalentes. Basta leer la Biblia y los documentos históricos de los Dioses de Moab y Asiria, por citar un ejemplo. En cualquier caso, los israelitas fueron consumados idólatras; no tenían necesidad de ningún mentor que les enseñara a configurar y rendir homenaje a los ídolos. Ya en su experiencia del desierto, les bastaron cuarenta días de ausencia de su guía, Moisés, para sustituir el viviente pero invisible icono de Yahveh por un becerro de oro. Toda su historia va en la misma línea. Yahveh *existe* en el Arca y mora en su Templo, de la misma forma que Astaroth, Baal y Dagón lo hacen en los suyos. Los hebreos hablan de Yahveh, lo tratan y le rezan de la misma manera que los cananeos hablan de sus Dioses, los tratan y les rezan. Le adoran como se adora a un ídolo, pues la esencia de la iconolatría no radica, como enseguida veremos, en el carácter material del ídolo sino en el hecho de conferir a Dios cualidades y atributos propios de las criaturas, depurados en mayor o menor medida, y que pueden ser determinados por procedimientos diversos.

Añadamos también que la iconolatría representa una dimensión normal de la vida religiosa del ser humano e incluso de la manifestación de Dios al hombre. ¿No nos enseñan los Padres de la Iglesia que el Señor, en su condescendencia, se adaptó siempre a las necesidades y posibilidades del hombre, manifestándose sólo en las formas adecuadas a la capacidad humana para recibir su mensaje y ponerlo en práctica? Esta evolución del conocimiento es observable de forma análoga en el individuo. De hecho, la religión no podría existir sin algunos vestigios, al menos, de iconolatría, de manera similar a como tampoco podría desencadenarse una reacción química sin ciertas trazas de impurezas en los elementos que en ella intervienen. Una religión «químicamente pura» no es concebible sino en el marco de una individualidad artificialmente «pura» y al margen del hombre tal como realmente es, *in statu nascendi*, en estado de llegar a ser.

¿Es entonces la iconolatría en sí misma lo que verdaderamente atacan los profetas? ¿No es más bien la falsa idolatría, la de los rivales de Yahveh? La esencia de la Torah subraya la naturaleza exclusiva de la revelación de Dios al pueblo elegido. «Escucha, oh Israel... *Tú* no tendrás otro Dios que *Yo*» (Dt V, 7; VI, 14). Es el exclusivismo del enamorado. Este mandato transmitido a Israel no es aplicable a otros pueblos. Es una manifestación del Dios de Israel, situado por encima de los demás Dioses. Para Israel, Yahveh es el Señor Supremo (cf. Dt VI, 4) y es también un «Dios celoso» (Dt V, 9; VI, 15). Aunque la concepción israelita de Dios se verá indudablemente «purificada» bajo la influencia del profetismo posterior, prácticamente nunca llegará a perder por completo su carácter iconolátrico.

El cristianismo, que recibió la herencia de los profetas judíos, ha mostrado siempre una especie de horror instintivo hacia la idolatría, lo que no ha dejado de originar trágicos malentendidos cuando el cristianismo ha entrado en contacto con las religiones de África y de Asia. La actitud cristiana más difundida ofrece un claro respaldo a nuestra tesis. En general, se continúa proclamando a voz en grito que la idolatría es la forma religiosa más degradada y degenerada. Sin embargo, quienes de acuerdo con este punto de vista retiran bruscamente de su pedestal u hornacina el ídolo de piedra o madera, se apresuran a instalar en su lugar, como objeto de similar adoración, el Dios-icono de Israel o incluso la imagen o idea que ellos mismos se han forjado del Dios revelado en Cristo. «Ya tenemos a Krishna», alegaría un hindú, «¿por qué queréis colocarnos a vuestro Cristo en su lugar? Un icono es tan bueno como otro».

Insisto de nuevo en que no estamos interesados en defender ni en condenar aquí la iconolatría. Nos limitamos a afirmar que la espiritualidad de Israel, basada en la noción de un Dios que habla, castiga, perdona, que se muestra celoso, que promulga leyes, que puede ser ofendido y también aplacado, que ordena, promete y concluye pactos con los hombres, etc., pertenece fenomenológicamente a la categoría de lo iconolátrico, pues tal es la conducta que corresponde a todos los iconos. La sola diferencia –fundamental para los hijos de Abraham– es que en un caso está implicado el Dios vivo y verdadero, invisible, creador del mundo, mientras que en los demás se ve sólo una identificación, a veces apresurada e inmadura, entre un ídolo concreto y el Dios supremo.

Después de todo, ¿en qué consiste la iconolatría sino en la proyección

de Dios bajo alguna *forma*, en su objetivización, en su personificación *en* un *objeto*, que puede ser mental o material, visible o invisible, pero reductible siempre a nuestra «representación» humana? La iconolatría es, en realidad, un cosmoantropomorfismo religioso, la atribución a Dios de formas propias de la criatura, ya sean supra o infrahumanas. No hay diferencia esencial, a estos efectos, entre que estas formas sean burdas o sutiles, ni entre que el iconólatra sea o no consciente de su actitud religiosa interior, ni tampoco que reconozca que el *signo* iconolátrico es provisional y deba dejar paso a la realidad subyacente (la *res*) cuando llegue el momento. En última instancia, el icono simboliza la homogeneidad que subsiste entre Dios y su criatura; y esta misma homogeneidad constituye la condición de la religión, de la *re-ligatio*, que «ata conjuntamente» a Dios y al Hombre de modo que no son ya realidades independientes y heterogéneas. Si Dios fuera lo *totalmente* otro, no habría lugar para el amor y el conocimiento, ni para la oración y el culto, como tampoco lo habría, en verdad, para Dios-mismo-como-Otro. El Hombre se apasiona por su icono, se somete a su icono, se entrega y se abandona a su icono, porque su destino está íntimamente ligado al de su icono. El icono no es ni impasible ni inaccesible, está imbricado en la aventura humana. Existe reciprocidad entre icono y adorador. El hombre ama a su Dios-icono porque este Dios se ha convertido para él en idea (ideal), piedra, madera, carne. ¿Quién se apasionaría por el mero Transcendente? (cf. Gītā XII, 5). El mero Transcendente, por definición, no nos concierne, pues es impasible, inmutable, ajeno a la condición humana. Yahveh, que sufrió por Israel, era el verdadero icono; su honor estaba íntimamente unido al de su pueblo. Por amor al pueblo de Israel se manifestó a él como su icono en ese particular período histórico de la evolución de la conciencia religiosa de la humanidad. Si las vacas tuvieran algún conocimiento de Dios, ¿cómo podrían imaginarle sino a partir del ser de vaca? Un Dios que careciera de toda relación de semejanza con ellas, en modo alguno podría ser su Dios. La iconoclastia es, en consecuencia, un pecado contra el primer mandamiento.

Llegados aquí, procedamos a clarificar nuestras últimas tesis. Tenemos dos elementos: idolatría e iconolatría. La idolatría, entendida como la transferencia a una criatura de la adoración debida tan sólo a Dios, es decir, como una adoración que se detiene en el objeto, sin sobrepasarlo en un movimiento progresivo hacia el Creador, hacia el Transcendente, es

sin duda alguna el más grave de los pecados. Pero la iconolatría, que comienza por *adorar* un objeto sobre el que ha descendido la «gloria del Señor» y toma este objeto como punto de partida para un lento y arduo ascenso hacia Dios, no puede ser tan fácilmente condenada y rechazada. Existe, además, en toda idolatría, una experiencia del icono más o menos latente, es decir, una experiencia de carácter iconológico que es una dimensión esencial de toda espiritualidad verdaderamente humana. Esta experiencia de la semejanza *(eikôn)* entre Dios y el Hombre, de que Dios está en la imagen *(eidolôn)* del Hombre, de que existe un vínculo ontológico entre ambas, necesita ser cultivada.

Para subrayar un paralelismo al que más adelante volveremos, podemos introducir ahora los conceptos de *karma, bhakti* y *jñāna* (acción, amor y conocimiento), que en las religiones de la India constituyen otras tantas vías de espiritualidad. El *karmamārga*, la vía de la acción sagrada, es decir, la acción ritual que conduce a la salvación, el cumplimiento del deber, la realización del propio *dharma*, la obediencia a la ley, la observancia de los mandamientos, etc., constituye la primera dimensión espiritual. Si no existiera un Dios-icono que ordenara y promulgara leyes, nada de eso tendría sentido. Un Dios «filosófico», Principio puro, Motor inmóvil, etc., no puede ser el fundamento de una religión viva.

Se plantea aquí el problema de llegar a un acuerdo *sobre* las palabras, pero también a un acuerdo *con* las palabras –y aquí entra en juego la sabiduría–, respetándolas y no manipulándolas de forma arbitraria. Ahora bien, la palabra «ídolo» surgió de la necesidad de designar un objeto material fabricado, generalmente, por la mano del hombre y venerado como Dios. El ídolo es, pues, de fabricación humana y, como tal, inferior al hombre, de modo que adorarlo es el peor de los pecados (Is XLIV, 9 y ss.). Quisiéramos, no obstante, hacer dos observaciones concernientes a este punto, una de ellas en nombre del gran número de «idólatras» y la otra basada en consideraciones de carácter más general.

Entendiendo la idolatría como el acto de prestar a una criatura la adoración debida sólo al Creador, ¿podemos estar seguros de que los así llamados idólatras hacen siempre esa transferencia, cayendo siempre en esa confusión? ¿No ocurriría aquí lo mismo que con el politeísmo, que sólo parece una aberración a quien no es politeísta, por dar dos sentidos diferentes a la palabra *Théos*? ¿No radicará la falsedad de la idolatría en la interpretación que el creyente pueda dar a su adoración y no en el acto

existencial de la adoración en sí mismo considerado? La idolatría no es falsa en cuanto *latría* (adoración), sino en cuanto objetivación de tal adoración. Toda *latría* presupone un ídolo, icono o imagen, ¿pero es la «idolización» peor que la «idealización» o que la objetivación? Además, ¿no existe la creencia de que la mayor parte de los ídolos venerados han sido encontrados u originados de alguna forma misteriosa, de modo que no es posible afirmar que sean sólo expresión de un artífice humano? Si el ídolo es una imagen verdadera de la divinidad –si no se pierde de vista el carácter icónico del ídolo–, la iconolatría forma parte de toda verdadera religión, pues sólo se torna errónea cuando se interrumpe la conexión iconológica entre el ídolo y la divinidad. ¿No podrá decirse entonces que Israel es el adalid de la verdadera idolatría frente a la falsa? Los falsos ídolos son no-existentes porque sólo hay un único Dios (cf. el contexto de I Cor VIII, 4 y ss.).

Llegamos así a nuestra segunda observación. Nadie puede saltar sobre su propia sombra. La iconolatría es una de las formas básicas de la conciencia religiosa de la humanidad. Incluso en el contexto judeocristiano, y más aún en el mundo religioso semítico y mediterráneo, la dimensión iconológica, y por ende idolátrica, de la Divinidad ocupa un primer plano. El Hombre es la imagen de Dios, el mundo un «vestigio» divino y la presencia del Absoluto es siempre una presencia de encarnación. Qué fácilmente comprensible se nos aparece entonces la tendencia del Hombre a adorar el icono divino bajo la forma de un ídolo cualquiera. En total concordancia con lo que llevamos dicho está el hecho de que la carne sacrificada en los templos fuese llamada *eidôlothyton* (sacrificada a un ídolo) por judíos y cristianos, mientras que quienes la ofrecían la denominaban *hierothyton* (sacrificada como sagrada u ofrecida en sacrificio). Esta ambivalencia y este malentendido han causado estragos cuando el cristianismo ha penetrado en tierras de África, Asia y Oceanía.

El icono no necesita ser gráficamente representado. Por el contrario, toda espiritualidad iconomórfica tenderá a suprimir aquellas clases de iconos que no se adecuen a su modelo iconológico fundamental: Israel no admitirá «ídolos»; el Islam no permitirá representaciones pictóricas; las religiones tribales no mostrarán demasiado interés por las «ideas» sobre lo divino (teo*logías*), etc. La actitud fundamental, sin embargo, de una espiritualidad iconolátrica es el *acto* cúltico de adoración a una «imagen» de Dios en la creencia de que representa siempre al verdadero Dios. Es tal

acto lo que nos permite dar a esta espiritualidad el nombre de *karmamārga* o vía de la acción encaminada a alcanzar la «salvación», es decir, el fin y la realización del hombre sea cual fuere la forma en que se interprete.

La historia de las religiones nos muestra otras actitudes religiosas fundamentales que no se centran en la concepción de un Dios-Icono y a las que acto seguido haremos referencia. Enfocando el tema desde esta nueva perspectiva, se vislumbra una estrecha relación entre la verdadera y la falsa idolatría que puede resultar asombrosa para el monoteísmo de judíos, cristianos y musulmanes. Es en este punto donde la concepción de la Trinidad ofrece la posibilidad de transcender, sin negarla, la espiritualidad del ídolo, icono, imagen o idea.

Personalismo – Bhaktimārga

Si el *karmamārga* tiende a la *personificación* de Dios, el *bhaktimārga* tiende a un Dios *personal*.

Juntamente con sus Escrituras, el antiguo Israel legó al cristianismo su concepción iconológica de Dios. Sin duda, esta concepción fue «purificada» y transformada tanto por la reflexión sobre el Nuevo Testamento como por un progresivo desarrollo de la conciencia del hombre, tal como se pone de manifiesto en la ulterior evolución del judaísmo. Sin embargo, es todavía la concepción veterotestamentaria de Yahveh, el Dios-Icono de Israel, la que claramente configura la idea cristiana de Dios. El componente esencial de la oración oficial de la Iglesia continúa siendo el libro de los Salmos, rezado y cantado en el Templo de Jerusalén, a pesar de contener sentimientos y actitudes religiosas muy distantes del espíritu del Evangelio.

Naturalmente, no tenemos derecho a reducir a unos esquemas generales extremadamente simplificados la compleja evolución del concepto de Dios en el seno del cristianismo; como tampoco sería permisible reducirla a unas cuantas facetas de carácter más bien negativo. Si pese a ello nos permitimos señalar aquí, acaso no sin cierta osadía, algunas directrices determinadas dejando a un lado las demás, es con objeto de poner de manifiesto la posibilidad de una contribución complementaria que sobrepasaría los límites históricos del cristianismo tal como se encuentra configurado en el presente, sin que ello implique menosprecio alguno hacia la incomparable aportación occidental a la encarnación del espíritu cristiano.

Está claro que la idea de Dios que encontramos en el Evangelio, especialmente en san Juan, dista mucho del Yahveh de la tradición judía. Cualesquiera que fuesen las razones históricas por las que se condenó a Jesús, no fue ciertamente por el hecho de haberse llamado a sí mismo divino –esta idea de la divinización del Hombre no era ni tan nueva ni tan escandalizadora– sino por haberse presentado como el Hijo de Dios (en el sentido trinitario de la expresión, tal como se interpretaría más tarde), es decir, Unigénito de Dios, igual a Él, procedente de Él; en otras palabras, por haber desafiado al pueblo de Israel presentándose a sí mismo como el icono divino, a quien se debe obediencia y adoración, a quien se debe seguir e incluso «comer». A los ojos de los judíos, el crimen de Jesús, al menos según lo entendieron los cristianos de las primeras generaciones, fue el hecho de atreverse a suplantar a Yahveh, el icono de Israel, ocupando su lugar. El Sanhedrín vio clara y justamente (desde su perspectiva) que era reo de muerte. Si «el pueblo de Dios» se había negado a adorar a «otros Dioses», con mayor razón debería deshacerse de quien se atrevía a afirmar que el Mesías no era un rey «a la manera» de David sino el verdadero icono de la Divinidad, la perfecta imagen de Yahveh, engendrado directamente por Él. Yahveh no puede tener imagen puesto que Él mismo es el Icono. Es imposible hacer imágenes de Dios en la tierra puesto que no hay arquetipos en el cielo con los que establecer correspondencia. Únicamente la Trinidad puede rescatar la iconolatría. Es significativo –reparemos en ello– que con frecuencia los primeros Padres de la Iglesia consideraran las teofanías del Antiguo Testamento y de otros oráculos sagrados como manifestaciones del Verbo.

No es de nuestra incumbencia dilucidar aquí la debatida cuestión exegética sobre si Jesús, el «hijo del hombre», se autodenominó literalmente «hijo de Dios», afirmación que carece de sentido dentro de un monoteísmo rígido. Pero parece fuera de duda que la figura de su «Padre» no concordaba con la concepción ortodoxa de Yahveh, aunque la mística judía, generalmente posterior, pueda presentar una idea de la divinidad más cercana a la de Jesús, como es el caso de casi toda mística.

Sea ello lo que fuere, el escándalo trinitario, que según la teología de los primeros siglos costó la vida a Jesús, llegó a difuminarse con el tiempo. Algunas conciencias cristianas, de manera casi imperceptible, se fueron deslizando de nuevo hacia el legalismo que con tanto vigor había denunciado Pablo. Es un tema importante y descuidado de teología política.

Un monoteísmo estricto es mucho más congruente con un régimen monárquico de cristiandad. La Trinidad no conviene al Imperio cristiano. Desde el punto de vista doctrinal, el progreso especulativo en el acercamiento al misterio trinitario no se vio suficientemente acompañado por un progreso correspondiente en la experiencia mística de este misterio y tuvo poca influencia sobre la vida y la adoración del cristiano. Oriente y Occidente estuvieron divididos en lo referente a este punto; mientras que para muchos la Trinidad llegó a ser en la práctica un ídolo triple, para otros cedió progresivamente su lugar, incluso en la oración, a la llamada «naturaleza divina», con la continua tentación de relegar el misterio de la Trinidad a un inefable más allá de ella misma (una *divinitas* por encima del Padre). En una palabra, había sido reducida por el hombre a una o a tres imágenes, y siempre es posible ir más allá de una imagen. Para un gran número de cristianos, la Trinidad pasó a ser simplemente una noción abstracta y Dios siguió siendo para ellos el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el gran Icono al que hay que adorar, apaciguar, complacer y obedecer. Sin duda, se le llamaba Padre (lo que implica un Hijo, etc.), pero lo cierto es que sus características se habían alterado muy poco. Era todavía el Juez, Creador, Conservador, Revelador, de hecho, el Otro. Había, además, una excusa magnífica y hasta con un fundamento real: el simple reconocimiento de las cualidades de lo Divino en la persona de Jesús. El monoteísmo monolítico del judaísmo ortodoxo resurgió de nuevo en un cierto modo de vivir el cristianismo. Para muchos, Jesús se convirtió simplemente en el Dios de los cristianos, y ésta es la impresión que se le transmite, por ejemplo, al hindú en la predicación del Evangelio que ocasionalmente tiene oportunidad de escuchar: los cristianos son para él un pueblo que adora a Dios bajo el nombre y la forma de Jesús.

Este proceso conduce a un paralelo y complementario desarrollo en la conciencia cristiana, dando lugar a lo que actualmente podemos llamar *personalismo*. El antiguo cosmoantropomorfismo es transformado, y se exige ahora que la vida religiosa esté fundamentada en el concepto de *persona*. En adelante, lo importante serán nuestras relaciones personales con Dios, pues sólo ellas, se afirma, constituyen la verdadera religión. ¿No es fundamentalmente la religión un diálogo entre personas? En este sentido, sabios de todas las épocas han visto en el personalismo el rasgo distintivo de toda religión adulta, y es en esta dirección en la que pretenden orientar la evolución religiosa de la humanidad, empezando con la formación

de la conciencia cristiana. El gran escándalo del hinduismo, dicen los cristianos, es que no creen en Dios como persona.

En el personalismo religioso, la obediencia, por ejemplo, no es ya, como en la iconolatría, una sumisión incondicional sino el reconocimiento del derecho de Dios a gobernar. El amor no es ya un arrebato de afecto espontáneo o éxtasis inconsciente sino una mutua entrega. El culto no es ya la aniquilación del yo ante el Absoluto sino la afirmación voluntaria de su soberanía. El pecado no es ya transgresión cósmica sino rechazo del amor, etc.

La llamada predestinación y la noción asociada de providencia divina son claros ejemplos de esta misma tendencia. Dios prevé, Dios predestina, porque Él es alguien que ama, juzga, perdona, castiga, recompensa; en suma, hace todo lo que una persona hace. Se borran las imperfecciones de los seres creados, se hace pasar lo que queda por los estadios ascendentes de la «vía de la eminencia» y, al final de este proceso, allí se encuentra la persona divina. Calificamos a Dios de ser personal porque nosotros somos personas, consideramos a Dios el Ser Supremo porque nosotros somos seres. Si deseamos *ascender* a Dios, sólo podemos partir de las criaturas, es decir, de nosotros mismos. La *via ascensionis* del hombre en cuanto tal hacia Dios no puede sino encontrar a la Persona. Pero hay también una *via descensionis* (de Dios hacia el Hombre) que no es necesariamente el mismo camino recorrido en sentido inverso. Fue por una ruta distinta por donde los Magos regresaron a su país.

Sea como fuere, el cristianismo se ha ido identificando progresivamente con el personalismo y se ha concluido que la fe cristiana no puede echar raíces donde el concepto y la experiencia de lo que se entiende por persona son desconocidos o se encuentran insuficientemente desarrollados, puesto que es imposible entrar en una relación filial con Dios mientras no se le ha descubierto como *persona.*

Como en el caso de la iconolatría, tampoco aquí tenemos intención de impugnar el personalismo. Queremos simplemente prevenirnos contra las conclusiones exclusivistas o las extrapolaciones precipitadas. Después de todo, el personalismo religioso no es más que una forma de espiritualidad. Personalismo e iconolatría son, en distintos grados, dimensiones inherentes a toda religión que corresponden a diferentes estados de conciencia. Ahora bien, el personalismo no tiene más derecho que la iconolatría a identificarse con la religión, pues por sí mismo es incapaz de agotar la va-

riedad y riqueza de la experiencia del Misterio. En la medida en que lo pretenda, negará su valor religioso y se tornará irremediablemente puro antropomorfismo.

La vía de la devoción y del amor, *bhaktimārga*, es el florecimiento normal de la dimensión personalista de la espiritualidad. La donación de sí mismo al Señor, el amor de Dios, exige necesariamente un encuentro, una aceptación y una comunicación recíproca entre personas. El amor de Dios no puede ser inferior al amor humano, como ocurriría si el «Amado» no pudiera respondernos ni amarnos con la intensidad y la pureza que caracterizan al amor humano. El amor de Dios se desvanecería forzosamente si no existiese un diálogo, una tensión, un impulso hacia la unión. «No quiero dejar de ser –dice el *bhakta*–, no por temor de perderme a mí mismo, sino porque entonces cesaría el amor, porque ya no podría seguir amando. No quiero la unión, sino el amor. Pero no es para mí para quien anhelo el amor, sino para él. ¿Qué sucedería si él no pudiese amarme? Sin duda, surgen dificultades cuando intento comprender, cuando trato de examinar con la inteligencia el misterio del amor. Pero siento que hay alguien que me ama y su amor me impulsa a responder con mi amor, aunque de forma imperfecta, en la esperanza de poder abrazarle un día, un día que no conocerá fin. Si para evitar el peligro de un dualismo teórico me veo obligado a desaparecer en sus brazos, no sólo se destruye el amor, sino también la verdadera vida de la Divinidad. Dios sólo puede ser una persona». Tal es la conclusión del *bhakta*, del que ama.

Si el deseo de *encarnación* caracteriza nuestra primera dimensión de la espiritualidad y si su más fuerte tentación es la falsa idolatría, la sed de *inmanencia* es la fuerza inspiradora del personalismo, siendo su gran tentación el antropomorfismo. La unión con Dios encuentra su más perfecta expresión en la comunidad del amor y sobre todo en la comunión personal. Dios es un «Yo» que me llama y me dice «tú», y al llamarme me da mi ser y mi amor, es decir, mi propia capacidad de responderle.

Sin embargo, en toda una parte de la tradición religiosa y espiritual de la humanidad, encontramos una experiencia del Misterio que adopta una forma diferente de la propuesta por el personalismo. Las Upanishad, por ejemplo, dan testimonio de una concepción y una experiencia de la Realidad que difícilmente encaja en el marco de una espiritualidad personalista. Esta experiencia no puede ser reducida a las efusiones amorosas del

bhakta. ¿No hay en todo amor un trasfondo egoísta que, en el propio acto de amar, en el seno mismo del amor, acarrea la muerte de ese amor? El amor exige la renuncia de sí mismo, pero cuando esta renuncia es total, ¿no desaparece el objeto del amor y no se desvanece el propio amor en esa desaparición? ¿No sucede con el amor lo mismo que con la *ahimsā* –no violencia–, que llevada a sus últimas consecuencias entraña la más completa aniquilación, negando y contradiciendo los principios que la inspiran? Negándose a matar a cualquier ser uno se entrega a sí mismo a la muerte y, muriendo, arrastrará a los otros a la muerte. Negándose a renunciar al amor, que desaparecería por la fusión con el Amado, se mata el amor, pues para prolongar el amor recíproco hay que mantener a toda costa la separación y la distancia, condiciones indispensables del amor mutuo; pero, por otra parte, es este mismo amor, y no sólo el conocimiento, el que conduce a una identificación que parece destruir la reciprocidad. Así pues, todavía queda lugar para un paso posterior. La no violencia no implica falta de fuerza, ni el amor requiere necesariamente el dualismo.

Advaita – Jñānamārga

El libro de los Hechos y las Epístolas paulinas nos dan cuenta de la profunda crisis de universalismo que atravesó la Iglesia en la segunda década de su historia. ¿Podemos decir realmente que la Iglesia, veinte siglos después, haya superado por completo aquella crisis inicial de catolicidad? Quizá deberíamos reconocer que la tensión que se evidenció desde un principio forma parte de la existencia misma de una Iglesia peregrina. En aquel tiempo, la llamada directa de los «gentiles» a Cristo fue sin duda motivo de convulsión de las columnas de la Iglesia (Gál II, 9), como registra el Concilio de Jerusalén (Hch XV). ¿No está también el cristianismo del siglo XX más o menos desorientado por la llamada al universalismo que ahora se dirige desde todas partes a la Iglesia? ¿Podemos afirmar sinceramente que la Iglesia ha superado el estadio del primer Concilio o que ha aplicado realmente sus decisiones con el espíritu que las animaba y con todas sus implicaciones? ¿No ha seguido siendo el cristianismo una religión morfológicamente semita? La mejor prueba de ello es el antisemitismo que la Iglesia toleró, en mayor o menor medida, en el pasado, aun cuando ahora se sienta moralmente obligada a condenarlo. No se ataca con vehemencia lo que no conmociona lo más profundo

del propio ser. La Iglesia nunca cortó el cordón umbilical que la unía a la Sinagoga. Pero, sin negar esta relación fundacional, ¿puede afirmarse que la concepción cristiana del Misterio haya superado el estadio iconolátrico heredado de Israel? ¿Ha ido más allá de una iconología meramente purificada y corregida por un personalismo originado por la evolución del mundo occidental?

Aclaremos este punto. De ningún modo pretendemos minimizar el privilegio del pueblo elegido ni menospreciar su especial posición en la economía divina. Menos aún quisiéramos faltar al respeto debido al Antiguo Testamento. Fue sin duda la elección de Israel en un momento preciso de la evolución histórica y religiosa de la humanidad lo que constituye su gloria incomparable. Sin embargo, la grandeza de una religión se manifiesta en que esté dispuesta a transcenderse a sí misma. La vocación de Israel, como afirmará el judaísmo posterior, es la de ser portador de una carga en nombre de toda la humanidad para liberarla sin rechazar a nadie que quiera conllevarla. ¿Están dispuestos los cristianos a reconocer que algo semejante le puede –o debe– ocurrir al cristianismo en su tercer milenio?

Pero, por otra parte, ¿no es esta vinculación a un contexto sociocultural semítico –o a un contexto mediterráneo– la raíz de la trágica incomprensión entre la fe cristiana y las diversas religiones, todavía vivas e incluso vividas con intensidad, que existen en el mundo?

Recordemos, aunque sin insistir en ello, un problema básico: el de la *relatividad* –no relativismo– del concepto de Dios. Dios sólo es Dios para la criatura y en referencia a ella. Dios no es «Dios» para sí mismo. La idea de adoración es inherente al concepto de Dios. Sería un absurdo decir que Dios puede adorarse a sí mismo. Es sólo el Hijo *encarnado* quien llama a Dios su Padre. En las grandes teofanías del Antiguo Testamento Yahveh se revela siempre como el Dios de aquellos a quienes él se manifiesta. Nunca dice: «¡Yo soy *mi* Dios!, sino: «¡Yo soy *vuestro* Dios!». Dios es *nuestro* Dios. Sin nosotros y al margen de nuestra relación con él, Dios no sería «Dios». Dios no es Dios en sí mismo; lo es sólo para y, en consecuencia, por la criatura.

No deberíamos olvidar el origen histórico y filológico de la palabra *Dios*. El cristianismo la recibió de las lenguas y religiones indoeuropeas: *deva*, *théos*, *zeus*, *deus*, *gup*. Lejos de ser originariamente una designación de lo Absoluto o una expresión metafísica del Uno, fue generalmente uti-

lizada en plural, de la misma forma que su correspondiente semítico *elohim*. Habitualmente, el singular sólo fue utilizado para indicar la victoria o supremacía de uno de los *Dioses* sobre los demás o para especificar el Dios particular de un pueblo o país determinado o el Dios que gobernaba sobre un aspecto específico del Cosmos (la lluvia, el fuego, el trueno, etc.).

Ni siquiera el concepto cristiano de Dios puede dejar de estar afectado por el horizonte histórico en el que emerge. Remite sin duda a la experiencia de lo «Absoluto», pero también a la de una teofanía (Yahveh) y una epifanía (Jesús), tales como se manifestaron en un tiempo y en un lugar determinados. Dios fue pensado y confesado en un contexto mental y sociológico particular y expresado en una lengua o grupo lingüístico determinado. Pascal tenía razón al observar que el Dios de los filósofos no era el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. ¿Por qué asombrarse entonces de que otros «filósofos», y más especialmente otros sabios, encuentren dificultad en identificar el «Absoluto» del que ellos tienen experiencia con el Dios de los Patriarcas y del credo judeo-cristiano-islámico?

Un concepto de la Divinidad que esté limitado por la tradicional estructuración cultural del mundo mediterráneo presenta una serie de importantes dificultades. Pueden mencionarse ciertos problemas metafísicos que persiguen implacablemente a pensadores y teólogos, como la existencia del mal y del sufrimiento, la dificultad, si no la imposibilidad, de una conciliación entre la libertad humana y la voluntad divina, el concepto de «persona», etc.

Nuestra época es muy sensible a las dificultades que conlleva la concepción personalista de Dios. Si Dios es una persona, se ajusta mal al ideal humano de persona. ¿No se nos muestra con frecuencia como un padre indiferente ante el mal y que hasta parece disfrutar con el sufrimiento de sus hijos? Como precio por el pecado exige la sangre de su Hijo, al que sacrifica por «amor» hacia los hombres. ¿No se podría hablar más bien de crueldad o de sadismo? ¿O acaso también Dios está sometido a una ley de justicia o un destino superiores a él? Exige nuestras oraciones pero, salvo contadas excepciones, no parece importarle lo más mínimo el dejarlas sin respuesta. ¿Es incapaz, acaso, de crear un mundo mejor? Y si no, ¿por qué ha querido, o cuando menos permitido, que el mundo sea como es, tan insatisfactorio y con tan escasa disposición para promocionar el bien y la alegría de sus hijos? Si la esencia del amor y las relaciones per-

sonales es el diálogo, ¿por qué no es posible mantener con él un diálogo en un sentido genuinamente interpersonal? Ésta fue realmente la queja de Job al verse forzado a un monólogo «dialógico» de fe ciega.

Ciertamente, todas las teologías han tratado de resolver estos problemas y otros semejantes depurando tanto las respuestas como el propio concepto de Dios. Nuestra pregunta aquí, sin embargo, es previa: preguntamos acerca de si una concepción exclusivamente personal es adecuada para la divinidad.

Por último, este Dios se oculta de forma tan perfecta que se puede, si así se quiere, negar su existencia o actuar como si no existiera sin que de ello se derive ninguna consecuencia. Una nota equivocada en la música sagrada china ponía en peligro la armonía del universo, y la amenaza de la muerte pendía sobre cualquiera que se atreviese a perturbar la armonía «canónica»; de forma similar, quien en la Edad Media cristiana destruyera o estropease un objeto sagrado, incluso una pintura, era merecedor de su correspondiente castigo, como si la parte mutilada estuviera viva. Un minúsculo desequilibrio en el mundo subatómico, aun cuando pueda resultar imperceptible a los sentidos, conlleva el riesgo de producir el caos en una vasta porción del universo. ¿Será Dios el único en dejarse manipular impunemente? Se comprende sin dificultad que, para «salvar» a Dios, Buddha optara por permanecer en silencio, actitud que ponía al descubierto el *otro* rostro de la Divinidad, su dimensión apofática, *kenótica*: el «no-rostro».

La pregunta que ahora se plantea es, pues, la siguiente: ¿hay una experiencia de lo divino que no se reduzca al diálogo interpersonal? ¿Puede concebirse una espiritualidad auténtica en la que la Divinidad no sea un «tú» para el hombre, ni su mandamiento la instancia última de toda perfección? En resumen, ¿está agotado el misterio de lo divino en su descubrimiento como *Persona*?

Es aquí donde el hinduismo, al igual que otras religiones, tiene algo que decir. Muchas Upanishad apuntan ciertamente a una actitud religiosa que no se basa en la fe en un Dios-Tú, ni en un Dios-voluntad-soberanía, sino en la experiencia suprarracional de una «Realidad» que de algún modo nos «inhala» hacia el interior de sí misma. El «Dios» de un buen número de Upanishad no habla; no es Verbo; inspira, es *Espíritu*.

En el esquema personalista, Dios no es simplemente el Primer Principio de las cosas, la Causa del Ser; es Alguien, es una Persona que llama

hacia sí a otra persona que se encuentra, por decirlo así, frente a él y es tan capaz de responder con amor a su amor como de negarse a hacerlo.

Un cierto esquema upanishádico no se centra en una espiritualidad de llamada/respuesta ni de aceptación/rechazo. Las categorías básicas son conocimiento e ignorancia; lo «Absoluto» es descubierto en su propia realización, es decir, en la experiencia en la cual es alcanzado. El encuentro no se sitúa en el nivel del diálogo, que resulta transcendido, y hasta la idea misma de encuentro pierde su razón de ser, pues somos transportados a la esfera de la unión.

Al estudiar las diversas concepciones que el ser humano se ha forjado sobre la Divinidad, la ciencia de las religiones distingue un Dios-inmanente y un Dios-transcendente, conceptos que a primera vista parecen opuestos entre sí. Cuando hablamos de Dios-transcendente, pensamos inmediatamente en un Dios que *desde las alturas* convoca, ordena y dirige. Colocamos entonces a este Dios frente al Dios-inmanente, que está *dentro de nosotros* y nos transforma al incorporarnos a sí.

De hecho, el Occidente moderno interpreta frecuentemente la idea de transcendencia en términos de pura exterioridad –el Dios Otro, el Dios de las alturas– y la idea de inmanencia en términos de pura interioridad, una especie de presencia divina dentro del alma, presencia interior que aboca, en última instancia, a otra exterioridad aunque de sentido opuesto. En esta concepción, el «Dios interior» transciende el sujeto humano en una medida no inferior a la transcendencia del «Dios exterior», con la única diferencia de que en lugar de situar *al Otro* por encima, se le concibe ahora en un «afuera» al que se le llama «dentro»: es la inexorable consecuencia que se deriva de la aplicación de cualquier forma de imaginería espacial al misterio de Dios. El Hombre queda, de algún modo, situado *en el centro*: arriba, la Transcendencia; abajo, la Inmanencia.

Esta concepción de transcendencia e inmanencia que hace «exterior» al Dios-transcendente e «interior» al Dios-inmanente –lo que podríamos llamar un inquilino del alma– es bastante inadecuada. No da cuenta de lo que los místicos de todos los tiempos y contextos religioso-culturales han experimentado de la verdadera transcendencia e inmanencia de Dios.

La inmanencia divina, propiamente hablando, no se refiere a un Dios que está, como si dijéramos, encerrado en nuestro ser interior, aunque al mismo tiempo tan irremisiblemente separado de nosotros como lo esta-

ría en su aspecto transcendente o exterior. Tampoco la auténtica transcendencia divina puede ser reducida al aspecto de exterioridad, ni siquiera al de «alteridad» de Dios. La verdadera noción de transcendencia sobrepasa todas las barreras humanas y sitúa a Dios en la luz inaccesible de que nos habla san Pablo, en la oscuridad profunda del culto mistérico dionisíaco, en la otra orilla del río, al decir de las Upanishad y del Buddha; en una palabra, más allá de cualquier «relación real». La transcendencia implica heterogeneidad entre Dios y Hombre y rechazo de toda relación, que es lo que se encuentra en la raíz de todo antropomorfismo religioso, ya sea iconólatra o personalista. La verdadera transcendencia divina no puede pertenecer al llamado orden natural y racional; en consecuencia, si no se supera este orden, se estará incapacitado, hablando en términos estrictos, para decir o pensar algo sobre lo «Absoluto».

El ateísmo, que niega cuanto la razón humana intenta decir acerca de Dios, comenzando por su existencia, es un elocuente portavoz de esta transcendencia divina. Debemos añadir de inmediato que la crítica del ateísmo al misterio divino, por purificadora que pueda resultar respecto a las ideas sobre Dios elaboradas por los hombres, es siempre impotente para mancillar la pureza diamantina de la transcendencia absoluta que, por definición, está más allá de toda negación así como de toda afirmación.

El tránsito del Hombre a la transcendencia divina, e incluso su descubrimiento, sólo es posible si la iniciativa procede de la transcendencia de Dios y «aterriza» en su inmanencia. Inmanencia y transcendencia son como arcos gemelos e inseparables; ninguno de los dos puede sostenerse sin el otro. La inmanencia divina tiene su fundamento en la transcendencia y viceversa. Mejor incluso sería decir que el arco se tiende no tanto entre el Hombre y Dios cuanto entre la inmanencia y la transcendencia divinas. El Hombre se encuentra situado en el corazón mismo de la complementariedad entre la inmanencia y la transcendencia o, mejor, en la recíproca intimidad entre ambas, o dicho de otra forma, el Hombre realiza Dios y su propio ser personal al dejarse penetrar por este dinamismo divino.

Si la transcendencia es verdaderamente transcendencia, la inmanencia no es una transcendencia negativa sino una verdadera e irreductible inmanencia. Un Dios sólo inmanente no puede ser un Dios-Persona, un «alguien» con quien mantener una relación personal, un Dios-Otro. No puedo *hablar* a un Dios inmanente. Si lo intento, provoco el desvaneci-

miento de la inmanencia puesto que lo hago *otro* y *exterior.* No puedo *pensar* en un Dios-inmanente, pues, intentándolo, le convertiría en *objeto* de mi pensamiento y lo proyectaría delante y fuera de mí. El Dios inmanente no puede ser alguien que exista o viva en mí, como si estuviera oculto o encerrado en mi interior. Obviamente, ni la transcendencia ni la inmanencia tienen carácter espacial ni están tampoco directamente relacionadas con ninguna categoría ontológica. Decir con san Agustín que Dios es *intimior intimo meo* (más interior que mi ser más íntimo) es todavía insuficiente para expresar la verdadera inmanencia, pues el Dios-inmanente no puede estar en parte alguna, ni más allá ni más acá, sin que su inmanencia se esfume. No es *intimior*; a lo sumo, podría decirse que es *intimissimum.* La inmanencia de Dios es algo distinto a su inhabitación en nosotros. Dios-inmanente no tiene necesidad de alquilar un lugar en el alma ni de esperar pacientemente a que se le proporcione algún rincón «en el interior» donde pueda instalarse. La idea de que Dios reside en el alma es meramente un pálido y distante reflejo de la verdadera inmanencia. El hombre no es el anfitrión de un Dios inmanente. El concepto tradicional de «Dios» está tan vinculado por el uso a la noción común de transcendencia anteriormente esbozada que sólo impropiamente hablando puede el aspecto inmanente de lo divino recibir el nombre de «Dios». Por ejemplo, el término «Creador» atribuido a Dios (al Dios transcendente) no puede ser predicado de la Divinidad inmanente, pues ¿cómo podría crearse a sí misma?

Lo Divino no sólo es Dios en el sentido de el Otro, el Transcendente, la Persona que está más allá y por tanto es Maestro, Señor, Creador, Padre –términos estos que corresponden a las ideas de discípulo, siervo, criatura, hijo–, sino que, de acuerdo a la terminología upanishádica, es también en la misma medida *ātman*, el Sí, *aham*, Yo, *brahman*, el Fundamento último de todo. En una palabra, *Dios* y *brahman* son, por decirlo así, un Misterio contemplado desde dos perspectivas opuestas, siendo *Dios* el vértice y *brahman* la base del triángulo que represente a la Divinidad. Se trata de *equivalentes homeomórficos* –como he intentado explicar en otros lugares.

Nos encontramos así ante la siguiente alternativa: o bien se reserva el término «Dios» para designar la dimensión de transcendencia, de supremacía, de alteridad, de lo Absoluto, adoptando entonces otro nombre, tal como *brahman*, *ātman*, Fundamento, Principio, para designar la dimensión

de inmanencia, o bien se amplía el significado de la palabra *Dios* para incluir también en ella esta segunda acepción. La primera solución simplificaría sin duda ciertas dificultades. Clarificaría, de entrada, el diálogo entre las religiones llamadas monoteístas, que se inclinan marcadamente hacia la noción de transcendencia, y aquellas otras que acentúan en mayor medida la dimensión de inmanencia. Sin embargo, una simplificación tal, incluso dentro de las religiones monoteístas, no daría cuenta de toda la riqueza de sus propias tradiciones. No se puede ignorar el sufismo islámico ni tampoco dejar a un lado las experiencias místicas del judaísmo y del cristianismo.

Si la tradición no estuviera ya tan excesivamente sobrecargada me inclinaría a usar las palabras *Dios* y *Divinidad* para designar respectivamente los aspectos transcendente e inmanente de la realidad divina.

¿Es posible concebir una religión basada exclusivamente en nuestra «relación» con la Divinidad (inmanente)? No lo creo así por la sencilla razón de que no es concebible relación alguna con lo Absoluto en tanto que inmanente, tal como anteriormente se expuso. ¿Podemos entonces excluir de la religión la dimensión de inmanencia? Tampoco. Esta dimensión de inmanencia es algo así como el horizonte desde el que emerge el Dios de las «religiones», el Dios vivo y verdadero. Y esto es precisamente lo que le preserva de aparecer como un mero ídolo y lo que impide que se pierda en el antropomorfismo. ¿No sería la dimensión de inmanencia como el lecho de un río, oculto y siempre sumergido, como el suelo firme sobre el que fluye la mutable corriente de la existencia, como el aire invisible que sustenta la vida, como el espacio vacío necesario para toda comunicación, como la matriz cósmica sin la cual sería imposible la fecundación de nada?

La única «relación» que puede establecerse con *brahman* consiste en la ruptura y negación de toda supuesta relación. La oración profunda es la de la criatura que no tiene conciencia ni del que ora ni de la oración. La verdadera confianza no es consciente de su confianza en sí mismo, en otro o en cualquier otra cosa. La reflexión engendra automáticamente el dualismo y de esta forma una hendidura, por decirlo así, por la que puede infiltrarse la duda o la desconfianza. En resumen, sólo la actitud directa, *ek-stática*, la que de ningún modo se refleja sobre sí, ni siquiera para hacerse consciente de sí misma, permite entrar en comunicación –o, mejor

podríamos decir, en comunión– con el fundamento último de todas las cosas. Esto es básicamente lo que la *Māndūkya Upanishad* (7) llama «cuarto estado de consciencia», *turīya:*

> *Lo que no es consciencia interna*
> *ni consciencia externa,*
> *ni ambas a la vez;*
> *lo que no consiste solamente en consciencia compacta,*
> *que no es ni consciente ni inconsciente;*
> *que es invisible, inaccesible, innominable,*
> *cuya esencia consiste en experiencia de su propio Sí;*
> *que absorbe toda diversidad,*
> *tranquila y benigna,*
> *sin segundo,*
> *lo que se denomina el cuarto estado,*
> *eso es el* ātman.

Se puede demostrar la existencia de «Dios» partiendo de ciertas premisas; no se puede, sin embargo, probar la existencia de *brahman. Brahman*, de hecho, no *ek-siste*. No es el Creador, el origen de la tensión *ek-sistencial* entre Dios y la criatura. *Brahman* carece de *ek-sistencia* porque no posee *consistencia*. Si (por suponer lo imposible) se consiguiera probar la existencia de *brahman*, el resultado de esta demostración no podría ser, por definición, ni *brahman*, ni la Divinidad. En rigor a «Dios» tampoco se le prueba; se comprueba solamente la racionalidad de la creencia en un Ser supremo.

La única vía para el descubrimiento de *brahman* es la revelación, en el sentido de levantar todos los velos de la *existencia*, incluido el del *ego*, es decir, el del mismo *ego* de quien emprende el ascenso, o más bien el descenso, en busca de *brahman*. En su camino hacia el descubrimiento del fundamento último, el *ego* no puede seguir las huellas hasta el final. Si lo intenta, inevitablemente desaparece; sólo permanece y sobrevive si se detiene en su camino. «El que vuelve, sólo vuelve porque no llegó más que a la mitad del camino...», escribió el místico al-Misrī, refiriéndose a la ascensión de Mohammad. Sólo el *aham*, el Yo, permanece absoluto, el uno sin segundo, el *ātman*.

Es precisamente de este desvelamiento de la Divinidad, Fundamento

último e inmanente de los seres, de lo que esencialmente dan testimonio las Upanishad. Su papel en el desarrollo histórico de la conciencia humana parece ser la aportación a la experiencia del Hombre de ese extraordinario enriquecimiento que proporciona el contacto con la dimensión inmanente de lo Absoluto.

No tenemos derecho, naturalmente, a ignorar la otra dimensión, y las Upanishad, ciertamente, evitan tal actitud. No faltan los textos teístas, especialmente en algunas de ellas; tampoco deberíamos olvidar que en el desarrollo de la consciencia religiosa de la India, las Upanishad prolongan y complementan la fase personalista e iconolátrica representada por los Veda. Una espiritualidad puramente inmanente sería todavía más falsa que una fundada únicamente en la transcendencia y que no viera en el «Absoluto» más que a Dios, al Otro, al Diferente, etc. Dualismo y monismo son falsos por igual.

Lo que es preciso subrayar con mayor insistencia, a la vista de las numerosas interpretaciones incorrectas propuestas tanto en Occidente como en Oriente, es que el mensaje central de las Upanishad interpretado en su plenitud *(sensus plenior)* no es ni el monismo, ni el dualismo, ni el teísmo que en algunas de ellas se evidencia, sino el *advaita*, es decir, el carácter no-dual de lo Real, la imposibilidad de añadir Dios al Mundo o viceversa, la imposibilidad de colocar en *dvandva*, como integrantes de un par, a Dios y al Mundo. Para las Upanishad, el «Absoluto» no es sólo transcendente sino transcendente e inmanente a la vez, todo en uno.

La dimensión de transcendencia excluye la identificación monista, mientras que la de inmanencia impide la diferenciación dualista. Dios y el Mundo no son ni uno ni dos. El hecho de que no son dos es tan evidente como el de que no son uno. Si fuesen uno, ni siquiera podría hablarse con propiedad de Dios y del Mundo, pues sólo una sola cosa existiría entonces: o Dios o el Mundo. El monismo es un ateísmo o un panteísmo. Si fuesen dos, Dios no sería el Absoluto, pues el «elemento» común, el predicado de ambos, que incluye a la vez a Dios y al Mundo, sería superior y más comprehensivo que ambos, lo que contradice la definición de Dios como Absoluto. Es fácilmente comprensible que más de una religión se incline por hablar sólo de Dios –o de los Dioses– mas no del Absoluto. Dios es entonces el Ente Supremo, pero no el Ser.

Consideradas aisladamente, estas dos proposiciones –a saber, que Dios y el Mundo no son ni uno ni dos– no plantean ningún problema al pen-

samiento. Pero muy distinto es cuando se contemplan y se intentan comprender *conjuntamente*. Abandonada a sí misma, la razón humana queda inexorablemente paralizada cuando trata de resolver este problema. Podemos, además, hacer esta afirmación *a priori*. Si la razón fuese capaz por sí sola de desentrañar el enigma de la Realidad, sería, por ello mismo, inequívocamente divina, lo que equivaldría a reducir la realidad a la racionalidad puesto que la realidad sería transparente (equivalente) a la razón. La razón no puede traspasar el principio de no contradicción, y, para llegar al núcleo de este problema, es preciso hacerlo. Es importante subrayar que esto no equivale a negar la validez del principio de no contradicción ni que el *advaita* implique su negación. Habría contradicción si se dijera que Dios y el Mundo *son* uno y dos (=no-uno) al mismo tiempo. Lo que el *advaita* mantiene, en cambio, es que Dios y el Mundo *no son* una sola cosa ni tampoco dos cosas diferentes, en resumen, ni uno ni dos, sino *an-eka*, *advaita*.

¿Hay pues otra «facultad» que pueda aprehender simultáneamente que la verdad de estas dos proposiciones y su interconexión no es ni de complementariedad ni de simple reciprocidad, sino que la verdad de cada una es inmanente en la otra? El *advaita* (y prácticamente cualquier mística estaría de acuerdo) afirma que tal «facultad» existe y la llama *anubhava*, experiencia, intuición, y también gracia, fe, don, revelación, el tercer ojo –el *oculus fidei* de los Victorinos del siglo XII. Cuando se ha experimentado que Dios está en todo, que todo está en Dios y que sin embargo Dios no es nada de lo que es, entonces se está cerca de la realización, de la auténtica experiencia *advaita* que, como toda verdadera experiencia, no puede ser comunicada ni expresada por medio de conceptos. La Gītā (IX, 4-5), por ejemplo, dice en el estilo sucinto que la caracteriza:

> *En Mí subsisten todos los seres*
> *pero yo no resido en ellos;*
> *sin embargo, los seres no subsisten en Mí.*
> *¡Contempla mi divina conjunción!* [yogam aiśvaram]*:*
> *Sostengo a los seres y no estoy en los seres;*
> *es mi* ātman *lo que hace ser a los seres.*

Toda la *śruti*, la revelación hindú, conduce a este punto y sólo a éste: facilitar la comprensión de que *ātman* es *brahman* (*ayam ātmabrāhma, Mānd.*

Up. 2); de que hay sólo *Yo soy: aham asmi* (*Brihad. Up.* I, 4, 1); de que mi *yo* es sólo *tú*, como explicaremos enseguida.

Así pues, mientras el diálogo, la oración de alabanza y petición, junto con el amor y la observancia de la voluntad divina, son las categorías religiosas fundamentales del personalismo, las actitudes fundamentales del *advaita* consistirán, más bien, en silencio, abandono, conformidad total, pureza, desapego absoluto. La espiritualidad *advaita* rechaza todo antropomorfismo. Es incapaz, por ejemplo, de contemplar el pecado como una «ofensa» contra Dios y permanece insensible ante consideraciones piadosas como las que podrían despertar compunción o gratitud en el corazón de los hombres insistiendo en el amor que Dios les muestra y en lo que ha hecho o sufrido por ellos. Todo esto es puro antropomorfismo a los ojos del *advaitin*. Dar gracias al «buen Dios» por haber*me* creado, por haber*me* redimido, y otras formulaciones similares, le parecen el súmmum del egoísmo, pues implican una inversión del centro de gravedad, que pasa así de lo Increado a lo creado. Nada semejante es compatible con la experiencia de lo Absoluto, según una cierta espiritualidad *advaita*.

Incluso los valores que pueden ser reconocidos tanto por la espiritualidad personalista como por la *advaita* adquieren un significado muy distinto según sean vividos en la atmósfera de una o de otra. En una espiritualidad personalista, la contemplación consiste sobre todo en una mirada amante y más o menos directa a la belleza, la perfección y la verdad del Otro, que desemboca en alguna clase de *éxtasis de amor*. En la *advaita*, la contemplación es simplemente la visión de la Realidad total, donde ya no cabe el *ego* (yo psicológico) como tal; es la experiencia de lo Absoluto en su simplicidad y en su complejidad, perfecta alegría alcanzada en el *en-stasis de unión*.

Es imposible describir convenientemente una actitud espiritual que, propiamente hablando, es inefable. En ocasiones ha sido llamada el misterio de ser, pues una forma de expresarla es en términos de «ser», pero incluso esta noción de ser no puede hacer justicia a la experiencia *advaita*.

El teísta tiene una experiencia de Dios como Otro, precisamente porque parte del sujeto *ego* como sujeto de la experiencia. El *advaitin* invierte el orden. La Divinidad no puede ser designada como el Otro porque no hay un sujeto *ego* –en ese nivel– que pueda tener la experiencia. Para el *advaitin*, la Divinidad no es algo que esté en mí o fuera de mí; la experiencia no es algo que el *ego* tenga. Es más bien como una luz en la que lo Real es

iluminado y descubierto. Lo que el *advaitin* reconoce no es su nada que se revela *a* él sino *la* Plenitud que se revela en *sí misma (svayamprakāshā)*. No hay por tanto lugar para un *ego* en la experiencia del *advaitin*. No hay un *ego* que pueda tener esa experiencia. La experiencia *es*, y eso es todo. Todo retorno a un *ego* anularía la experiencia *advaita*. Es inefable porque no existe ningún *ego* para describirla o dar testimonio de ella.

Jñānamārga, la vía del conocimiento, de la contemplación pura, de la *theoreia* ontológica, es el camino por excelencia del *advaita*. Para el *advaitin* no se trata de transformar el mundo, ni siquiera de transformarse a sí mismo, como ocurriría con el *karma-yogin*. Ni tampoco de rendir culto a Dios amándole en grado sumo, a la manera del *bhakta*. Es simplemente una cuestión de olvidarse de sí mismo, de entregarse totalmente a Dios y, por tanto, incluso de renunciar a amarle, renuncia que no procede de una carencia de amor, sino que en un nivel más profundo es, por el contrario, el signo de un amor más puro y «más extremado», un amor que, habiendo desaparecido en el Amado, no tiene ya memoria alguna de sí. «No despertéis ni hagáis velar a mi amor» (Cant II, 7). No se trata, naturalmente, de conocimiento dualista. El *jñāna advaita* carece de objeto, no hay limitación de conocimiento. En efecto, no se puede conocer al conocedor como objeto sin convertirlo de esta forma en conocido (*Brihad. Up.* IV, 5, 15 y III, 4, 2). Si se le conoce, es sólo conociendo con él, siendo el conocedor en ese mismo conocimiento. Si el objeto no existe, el sujeto pierde su razón de ser. Pero ¿puede el sujeto conocerse a sí mismo sin convertirse por ello en objeto de su propio conocimiento? Sólo una respuesta trinitaria proporciona la salida a esta *impasse*.

Resumiendo: A pesar de que estamos balbuciendo sobre el último misterio de la Realidad somos hombres que, como ya formuló Protágoras, no podemos escaparnos de la dimensión humana, compañera fiel o infiel en toda aventura, por mística que sea. O invirtiendo la famosa irrupción lírica de Agustín: *dondequiera que vayamos, queramos ascender o se nos antoje escudarnos, allí no sólo se encuentra Dios sino que también nos encontramos nosotros mismos.*

Dicho de otra manera: una antropología tripartita nos puede ayudar a resumir esta triple forma de espiritualidad.

En cuanto *cuerpo*, la dimensión corporal nos impide prescindir totalmente de una espiritualidad iconolátrica en nuestra incursión hacia la plenitud.

En cuanto *alma*, no podemos prescindir de nuestros instintos e impulsos, que nos mueven no hacia un *amor privatus*, como decía san Bernardo (*De diligendo Deo* XII, 34), sino hacia una *dilectio in alterum*, por citar a san Gregorio Magno (*In Evangelium* XVII, 1). El hombre no puede realizarse sin amar –amor que con-naturalmente incluye conocimiento.

En cuanto *espíritu* (I Ts V, 23), nos percatamos de que somos más que mero conocimiento y amor, que hay un algo indecible e incognoscible en nosotros que nos catapulta hacia aquellas tinieblas desde las que gritan cantando y gimiendo las voces de prácticamente todas las tradiciones místicas de la humanidad.

En una palabra, la plenitud humana requiere el cultivo armónico de las tres formas de la espiritualidad. Cualquier exclusividad, y añadiría que cualquier superioridad, pretendida por alguna de ellas nos desequilibra y deshumaniza.

Estamos diciendo que la senda de la peregrinación humana es un camino trinitario, que es lo que trataremos de ver en las páginas siguientes.

II. La Trinidad

Durante mi estancia en Roma con motivo del Concilio Vaticano, algunos obispos africanos me manifestaron su desconcierto ante la imposibilidad de encontrar en sus propias lenguas las palabras adecuadas para traducir el significado de vocablos como *naturaleza* y *persona*: estos conceptos eran desconocidos en aquellos idiomas. Como respuesta, sólo pude expresar mi admiración hacia tales lenguas, mi pesar por no tener conocimiento de ellas y la esperanza de que algún día pudieran contribuir notablemente al rejuvenecimiento del núcleo central del dogma cristiano. Por importante que pueda ser el valor de las formulaciones conciliares y dogmáticas, en absoluto pretenden abarcar el conjunto de la realidad divina que en grado infinito las desborda por todas partes. No debemos olvidar que las palabras *naturaleza* y *persona* nunca se utilizan en el Nuevo Testamento para expresar el misterio de la Trinidad, ni tampoco que las primeras generaciones de cristianos vivieron su fe en la Trinidad sin llegar a tener conocimiento de ellas. En rigor, la Trinidad no es doctrina revelada sino experiencia vivida. Buscarla exegéticamente es método equivocado.

Sea como fuere, mi intención no es desarrollar aquí una exposición de la doctrina trinitaria; mi propósito es simplemente poner de manifiesto cómo a la luz de la Trinidad pueden ser reconciliadas las tres formas de espiritualidad anteriormente descritas. De hecho, sólo una visión trinitaria de la Realidad nos permite señalar al menos las líneas generales de la síntesis de estos tres caminos, aparentemente irreductibles.

La difundida y «moderna» tendencia a considerar todo *misterio* como *misterioso* (en su acepción secundaria de obscuro y confuso) ha contribuido a que el misterio trinitario –luz pura– haya sido progresivamente relegado a la lista de objetos y conceptos virtualmente inútiles para la vida práctica cristiana (¿para qué sirve, si es completamente incomprensible?), cuando en realidad la Trinidad no sólo es la piedra fundamental del cris-

tianismo desde un punto de vista teórico, sino también la base existencial práctica y concreta de la vida cristiana. Esto significa que la interpretación clásica de la Trinidad no es la única posible, y que no es imposible transcender teóricamente el dogma trinitario, aunque en tal caso habría que encontrar alguna formulación comprehensiva que incluyera lo que la Trinidad ha significado tradicionalmente. Cristo se refiere en repetidas ocasiones a Alguien más grande que él y a Otro que ha de venir; o, dicho de otra forma, Cristo no tiene sentido sin un punto de referencia superior, anterior y posterior a él. Apertura en todas direcciones: ésta sería la pura expresión algebraica de Cristo como revelación del misterio trinitario, abarcando a la vez lo humano (lo «creado») y lo divino. Pero no seguiremos aquí esta línea cristológica, pues nuestro tema es simplemente la ampliación y profundización del misterio de la Trinidad de modo que pueda servir para comprender las formas diferentes que este misterio adopta en otras tradiciones religiosas.

Así pues, la Trinidad puede ser considerada como un punto de encuentro de las diferentes dimensiones espirituales de las religiones. La Trinidad es revelación del Misterio último de la Realidad, la consumación de lo que Dios ha «dicho» de sí mismo al Hombre, de lo que el Hombre ha sido capaz de alcanzar y conocer de la Realidad en su pensamiento y en su experiencia mística. En la Trinidad se realiza un verdadero encuentro de las religiones, cuyo resultado no es una vaga fusión o mutua dilución, sino un auténtico realce de todos los elementos religiosos, e incluso culturales, contenidos en cada una de ellas.

En la intuición trinitaria convergen las visiones más profundas de las religiones transcendiendo el acervo particular de una cultura determinada. En la experiencia trinitaria se encuentran en profundidad y mutua fecundación las diferentes actitudes espirituales, sin forzar ni violentar las particularidades fundamentales de las distintas tradiciones religiosas.

Cabría hacer la siguiente objeción: ¿por qué insistir entonces en seguir hablando de la Trinidad cuando, por una parte, la idea que de ella se ofrece va más allá de la noción tradicional mantenida por el cristianismo y cuando, por otra, el vincularla estrechamente a una religión particular supone una limitación de su alcance, habida cuenta de que una religión difícilmente se adapta a un esquema que no sea suyo?

A esta objeción respondería de la siguiente forma: en primer lugar hay una auténtica continuidad, a pesar del desarrollo o profundización que

pueda llevarse a cabo, entre la teoría de la Trinidad que a continuación esbozaré y la doctrina cristiana. En segundo lugar, estoy convencido de que el encuentro entre las religiones no puede realizarse en un territorio neutral, en una «tierra de nadie», lo que supondría un salto atrás hacia un individualismo y un subjetivismo insatisfactorios. El encuentro sólo puede tener lugar en el centro mismo de las tradiciones religiosas, en el supuesto, claro está, de que no se encuentren inmovilizadas por una total esclerosis. En tercer lugar, mi propósito es la apertura de una posibilidad de diálogo y podría partir de cualquier otro punto si se me ofreciese otra plataforma adecuada. En cuarto lugar, es casi imposible hablar de estos temas prescindiendo de toda tradición, pues son las propias tradiciones las que han determinado la terminología. Puesto que es preciso optar por una de ellas, no se me podrá criticar la elección de la terminología cristiana como punto de partida. En cuanto a los resultados, nuestras vidas y nuestro diálogo tienen un futuro abierto ante sí.

El Padre

Razones filosófico-teológicas me hacen sentir in-co*modo* con la palabra «Absoluto», pero motivos de a-co*modación* a un cierto lenguaje tradicional me inclinan al *modo* corriente de utilizar esta palabra.

Lo Absoluto es uno. No hay más que un Dios, una sola Divinidad. Entre lo Absoluto y el Uno, Dios y la Divinidad, no hay diferencia ni separación: la identidad es total. En una palabra, lo Absoluto lo abarca todo. Por definición, si ello fuera posible, no hay nada fuera de ello.

Lo Absoluto carece de nombre. Todas las tradiciones han reconocido que está realmente más allá de todo nombre, que es «in-nominable», *a-nama, anonymos.* Los términos que a él se refieren son simplemente designaciones procedentes del Hombre y siempre relativas al Hombre. Se le puede llamar *brahman* o se le puede llamar *tao*. Pero el *tao*, una vez nombrado, ya no es el *tao*, y *brahman*, una vez conocido, ya no es *brahman*. El Dios que es visto ya no es el *Dios (o théos)*, pues nadie ha visto nunca a Dios; «nadie puede verlo y seguir viviendo». Su transcendencia es constitutiva y sólo él es verdaderamente transcendente.

En la tradición cristiana, el Absoluto tiene una denominación concreta: «El Padre de Nuestro Señor Jesucristo». Es a él a quien Jesús llamó Padre y Dios, enseñándonos que también nosotros debemos llamarle Padre y Dios. Sin embargo, ni el nombre de «Padre» ni el de «Dios» son

apropiados para el Absoluto. Son simplemente los nombres con que lo *designamos.* Él es *nuestro* Padre y *nuestro* Dios, es decir, es *Padre* y *Dios* para nosotros. Pero independientemente de nosotros, en sí mismo y para sí mismo, ¿qué es Él? En última instancia, la pregunta ni siquiera tiene sentido. Preguntar qué es el «Sí-Mismo» de Dios implica sin duda un intento de ir, de alguna manera, más allá de su «Yo», el «Sí-Mismo divino». Pero la expresión «Dios en sí mismo» implica una «reflexión» que presupone ya ese Dios inefable (por cuyo «Sí-mismo» nos estamos preguntando). De ahí se deduce la noción de un «Sí-Mismo» divino que tiene un origen y que ya no es, por consiguiente, original ni originante. La «reflexión» de Dios ya no es el Padre –ni la nuestra ni la suya, por así decir.

El Padre es el «Absoluto», el Dios único, *o théos.* La Trinidad no es un tri-teísmo. Es muy significativo que las primeras fórmulas trinitarias hablen de Dios Padre, Cristo Hijo y Espíritu Santo. Ni el Hijo ni el Espíritu son *Dios,* sino, precisamente, el *Hijo* de Dios y el *Espíritu* de Dios, «iguales» al Dios Uno *(o théos)* en cuanto Dios *(théos).* En este punto, la inadecuación de la dialéctica resulta manifiesta: ni la pluralidad ni, consecuentemente, la igualdad es real. No hay tres cosas que puedan ser iguales o que puedan ser distintas. En el Absoluto no hay pluralidad, no hay multiplicidad, nada que, multiplicado o añadido, pueda ser tres *qui incipit numerare incipit errare* [El que comienza a enumerar comienza a errar], dice san Agustín. Por la misma razón, nada hay en el Absoluto que pueda ser considerado igual o desigual. Pues ¿dónde encontrar en el Absoluto un punto de referencia que permita la afirmación o la negación de la igualdad? No puede decirse del Hijo que sea igual al Padre como tampoco que sea diferente. Cualquier criterio de medida procede de fuera y fuera del Absoluto nada hay. Lo mismo podría decirse en relación al Espíritu. El credo niceano, como también los Padres griegos e incluso Tertuliano, afirman que el *substratum* de la Divinidad reside en el Padre. Es sólo con Agustín cuando la Divinidad, como *substratum* que confiere unidad a la Trinidad, comienza a ser considerada común a las tres personas.

Puede ciertamente admitirse un cierto lenguaje teológico popular que habla de igualdad entre las «tres» personas, a condición de abstenerse de aceptar una naturaleza divina objetivada, trinitariamente «desencarnada», por decirlo así (la famosa y desechada *quaternitas*). Pero esta prohibición a deducir consecuencias lógicas suena artificial. Las «tres» personas son «iguales» porque todas ellas son «Dios»; pero este «Dios» (al que se supo-

nen iguales) no existe, no es nada al margen o separado de las personas divinas. *Unum est sancta Trinitas, non multiplicatum numero* [Uno (en neutro) es la santa Trinidad y no tiene multiplicidad numérica] (*Denz*. 367).

Nos gustaría presentar aquí el misterio trinitario de una forma más directa, siguiendo la orientación más dinámica de la tradición patrística griega y de la escolástica latina de san Buenaventura.

Todo cuanto el Padre *es* lo transmite al Hijo. Todo cuanto el Hijo *recibe lo entrega* a su vez al Padre. Esta donación (al Padre, en última instancia) es el Espíritu.

Quizás las profundas intuiciones del hinduismo y del buddhismo, que proceden de un universo distinto del griego, puedan ayudarnos a penetrar más hondamente el misterio trinitario. Después de todo, ¿no es precisamente la teología el esfuerzo del hombre de fe para expresar su experiencia religiosa en el contexto mental y cultural en que se encuentra?

Si el Padre engendra al Hijo (y es ésta una generación total puesto que el Padre se da plenamente al Hijo), ello significa que lo que el Padre es lo es el Hijo, es decir, el Hijo es el *es* del Padre. En la fórmula de identidad «A es B» o «P es H», lo que P es, es H. P en cuanto P, separadamente, en sí mismo, *no es*. H es lo que P es. A la pregunta ¿qué es P?, debemos responder: es H. Conocer al Hijo en cuanto Hijo es comprender también al Padre; conocer el Ser en cuanto tal implica haberlo transcendido ónticamente, es conocerlo en cuanto Ser y no en cuanto ente. Y si el conocer es perfecto, es serlo. Este «serlo» es el Hijo.

Utilizando otros términos, podemos decir: el Absoluto, el Padre, *no es*. No tiene *ex-sistencia*, ni siquiera la del Ser. Ha dado, por decirlo así, todo en la generación del Hijo. En el Padre, el apofatismo (la *kenosis* o vaciamiento) del Ser es real y total. Es esto lo que en otras ocasiones he llamado «la Cruz en la Trinidad», es decir, la inmolación íntegra de Dios (Padre), de la que la Cruz de Cristo, su inmolación, es su icono y su revelación. Cuando el Ab-soluto se da, se di-suelve, deja de ser ab-soluto, desaparece; se da absolutamente.

Nada puede decirse del Padre «en sí mismo», del «sí-mismo» del Padre, porque no hay un tal «sí mismo»; no sería Padre. Ciertamente, es el Padre del Hijo, y Jesús se dirige a él en términos de Padre, pero «Padre» no es un nombre apropiado, en el sentido de propio, aunque no tenga otro. Al engendrar al Hijo, el Padre lo da todo, incluso, si podemos atrevernos a hablar así, la posibilidad de ser expresado en un nombre que le

nombraría a él y sólo a él, al margen de toda referencia a la generación del Hijo. ¿No es aquí, en este apofatismo esencial del Padre, en esta *kenosis* del Ser en su propio origen, donde habría que situar la experiencia buddhista de *nirvāna y śunyatā* (vacuidad)? Nos encaminamos hacia delante, hacia la «meta absoluta», y al final nada se encuentra porque nada hay, ni siquiera el Ser. «Dios creó de la nada» *(ex nihilo)*; «ciertamente –añadiría un hindú– de nada, salvo *de* Sí» (*a Deo*, que no es *ex Deo*). Este su «Sí» lo inmoló en el Hijo, en la generación del Hijo.

Brahman, nos dicen a este respecto las Upanishad, no es autoconsciencia (que es el *ātman*). Lo que el Padre conoce es el Hijo, pero la expresión es ambigua, puesto que el Hijo no es meramente el acusativo, el objeto del conocimiento del Padre. En tal caso, no podría ser persona, ni menos aún «igual» al Padre. En lugar de decir «Lo que/a quien (*quod, quem*, en acusativo) el Padre conoce es al Hijo», casi sería preferible decir –a pesar de la violencia gramatical que ello supone– «Quien (*quod, quis*, en nominativo) el Padre conoce es el Hijo». El Hijo no es un objeto, lo conocido, sino el conocimiento del Padre, puesto que él es el Ser del Padre. La «identidad» es total y la alteridad es igualmente infinita: *alius non aliud*, como solían decir los escolásticos.

Sólo se llega al Padre a través del Hijo. Ir *directamente* al Padre ni siquiera tiene sentido. Si se intentara hacerlo, se encontraría que el supuesto camino hacia el Padre es un no-camino, un no-pensamiento, un no-ser. Incluso el Hijo sólo conoce al Padre al ser conocido por él: «Tú eres mi Hijo; hoy te he engendrado», *Aham asmi, ego eimi o ôn*, «*Yo soy* el que soy». La creación es el eco de este divino grito primordial.

Cualquier intento de *hablar* del Padre en sí mismo implica un contrasentido, pues toda palabra acerca del Padre sólo puede referirse a aquel de quien el Padre es Padre, es decir, al Verbo, al Hijo. Es preciso quedarse en silencio. Las más diversas tradiciones religiosas nos enseñan que Dios es Silencio. Esta afirmación debe ser aceptada en su insondable profundidad. Dios es silencio total y absoluto, el silencio del Ser y no sólo el ser del Silencio. Su palabra, que completamente lo expresa y consume, es el Hijo. El *Padre* no *tiene* ser: el Hijo *es su* ser. La fuente del ser no es ser. Si lo fuera, ¿cómo podría entonces ser su fuente? *Fons et origo totius divinitatis*, fuente y origen de toda divinidad, decían los Concilios de Toledo (*Denz*. 528, etc.).

Así pues, la idea anteriormente sugerida de que el Padre es el único y

absoluto Yo es inadecuada y relativa. La autoafirmación «yo» sólo puede formularse con referencia a un «tú», un «tú» que, a su vez, sólo puede aparecer cuando hay un «él». El Padre *quo ad se*, en sí mismo, no es, no es por tanto un yo aislado: se afirma a «sí mismo» solamente a través del Hijo en el Espíritu, aunque aquí pudiéramos igualmente decir que se afirma en el Hijo a través del espíritu. La gramática se resquebraja. Diríamos más bien que no se afirma a «sí mismo», sino que simplemente afirma. Propiamente hablando, ninguna formulación acerca de la Trinidad es verdadera si se toma de forma aislada y al margen de las otras relaciones igualmente constitutivas. *Nec recte dici potest, ut in uno Deo sit Trinitas, sed unus Deus Trinitas*, dice el mismo Concilio, el cual añade: *Quod enim Pater est, non ad se, sed ad Filium est* [Tampoco se puede decir correctamente que en Dios uno haya (sea) la Trinidad, sino un Dios Trinidad. (Añadiendo:) Lo que el Padre es, no (lo) es para sí, sino para el Hijo].

Sin embargo, existe en nosotros una dimensión –la más profunda de todas– que corresponde a este apofatismo total. No sólo todo va a él, sino que también todo procede de él, el «Padre de las luces». Indudablemente, no se puede llegar a él, como tampoco un meteoro puede llegar al sol sin quedar volatilizado, desapareciendo así antes de alcanzarlo; pero es igualmente imposible no ser arrastrado por la corriente que todo lo lleva hacia él, hacia el Padre. Se puede estar unido *con* el Hijo o se puede estar *en* el Espíritu, pero no se puede *ser* el Padre, porque el Padre *no es*. Jamás se le puede alcanzar porque no hay un final al que llegar. Y sin embargo todas las cosas tienden hacia él como meta última. La imposibilidad de alcanzar al Padre no es por tanto una imposibilidad óntica sino ontológica.

La devoción al Padre desemboca en un apofatismo del Ser; es un movimiento hacia... ninguna parte, una oración permanentemente abierta hacia el horizonte infinito, que, como un espejismo, aparece siempre en la lejanía porque no está en ninguna parte. La imagen, el icono, existe: el Logos. El Ser es sólo una imagen, una revelación de lo que si estuviera completamente des-velado, ni siquiera sería, pues el ser mismo es ya su manifestación, su epifanía, su símbolo. «El Hijo es su nombre», dice el *Evangelium veritatis*, texto gnóstico escrito en un medio judeocristiano. «El Hijo es la visibilidad de lo invisible», repite san Ireneo.

«Nadie puede venir a mí, si no es llamado por el Padre que me en-

vió.» Si consideramos esta afirmación a la luz de lo que se acaba de decir, aparece con tal evidencia que incluso podría tomarse por una tautología. ¿Cómo, en efecto, se podría llegar al Hijo sin participar de su filiación? Pero esta filiación es real sólo porque el Padre la hace tal. Es, por decirlo así, el reverso de la paternidad. Si voy al Hijo es porque ya participo de su filiación; en otras palabras, porque el Padre ya me ha incluido en la filiación de su Hijo.

«El que me ha visto a mí, ha visto al Padre», es otro *mahāvākya* (gran mensaje) de la teología del Padre. Quien ve a Cristo ve al Padre porque el Hijo es el Padre hecho visible, porque no hay nada que ver del Padre salvo el resultado de su paternidad, es decir, el Hijo. Pero ver al Hijo es verle como Hijo del Padre y por tanto ver al Padre en, o más bien, a través del Hijo (y no en sí mismo, puesto que en sí no es nada). No hay dos visiones o perspectivas, una para el Hijo y otra para el Padre: quien *me* ve, en la visión de este *me,* ve al yo que lo engendra y le da el ser. Estrictamente hablando, no se ve al Hijo al margen del Padre ni al Padre al margen del Hijo. No hay dos visiones, sino una: *Semel locutus est Deus; duo haec audivi* [Una sola vez ha hablado Dios, dos cosas he escuchado] (Sal LXI [LXII], 12).

«El que me ha visto a mí...» Sólo el Espíritu puede tener una «visión» así y, con él, aquellos que viven en el Espíritu participando en esta visión del Padre-Hijo. Nadie va al Padre salvo a través del Hijo y nadie puede reconocer al Hijo salvo en el Espíritu.

Hablando con propiedad, la espiritualidad del Padre no es una espiritualidad. Es como la roca invisible que sirve de base, la suave inspiración, la inadvertida fuerza que nos sustenta, atrae e impulsa. Dios es verdaderamente transcendente, infinito. Desde el momento en que uno se detiene, toma una postura, objetiviza y «manipula» la religión, la fe y a Dios, desfigura, por decirlo así, ese fundamento último de todas las cosas que es completamente «inaprehensible», pero al que se puede sentir como soporte de uno mismo. Si el odio (falta de amor) es el pecado contra el Hijo y la ceguera (negación de la fe) es el pecado contra el Espíritu, la desesperación (rechazo de la esperanza, manteniéndose obstinadamente encerrado en lo finito y limitado) es el pecado contra el Padre. El primero puede ser perdonado. El segundo no puede ser perdonado porque el pecador no puede pedir indulgencia para él (en tanto se mantenga en el pecado). Pero el tercero es no-perdón en sí mismo, es el pecado contra

el perdón puesto que es la contradicción misma del perdón. Es el pecado de no querer, ni ser capaz siquiera de creer que pueda haber algo así como perdón. Y no hay perdón porque se niega que pueda haber pecado. En otras palabras, el pecado contra el Padre es la ruptura con el infinito, la negación de nuestra divinización, la auto-condenación a lo finito, a lo cerrado y limitado: el infierno. La desesperación es el rechazo de lo infinito y la asfixia en lo finito... Pero el hombre, en tanto vive en el tiempo y en el espacio, no es capaz de una desesperanza absoluta.

El Hijo

Es el Hijo el que *es*, y por tanto *es* Dios. Él es ciertamente *Dios-de* Dios y *Luz-de* Luz, pero a no ser que procedamos *ad infinitum* (y por tanto *ad absurdum* haciendo surgir a Dios de otro Super-Dios y así sucesivamente), tendremos que decir que el Padre del que el *Dios-de* procede es propiamente hablando la Fuente de-Dios. Este *de-Dios* es precisamente el Hijo. Es el Hijo el que actúa, el que crea, el que *es*. Por él todo fue hecho. En él todo existe. Él es el principio y el fin, alfa y omega. Propiamente hablando, la Persona Divina, el Señor, es el Hijo, y el Hijo se manifestó en Cristo. Según la teología más tradicional, el vocablo «persona» no puede ser utilizado en la Trinidad con analogía real. *Pluraliter praedicatur de tribus* [Lo plural se predica de las tres], dice Santo Tomás refiriéndose a las personas divinas (*S. Th.* I, q.39, a.3 ad 4). *Persona [in divinis] non est essentia nel natura, sed «personalitas»* [La persona (en lo divino) no es esencia ni naturaleza sino *personalitas*], y así la tres personas no son tres dioses. La analogía existe entre el Creador y sus criaturas (cf. *vgr. S. Th.* I, q.13, a.5; q.29, a.4 ad 4) pero no en la Trinidad en sí. La «Persona» no es un «universal» (cf. *S. Th.* I, q.30, a.4 para la *communitas negationis, intentionis, rationis* y *rei*). O en las inquietantes palabras de Duns Scoto: *ad personalitatem requiritur ultima solitudo* [la soledad última es requirida por la personalidad] (*Ordinatio* III, d.1, q.1, n.17). Es la soledad radical lo que hace a la persona un individuo. Una analogía presupone siempre un fundamento de la misma (un *secundum quid unum*), una entidad o idea como primer punto de referencia, entidad o idea que en este caso no puede existir fuera de las personas divinas, pues ello implicaría o bien un cuarto principio supremo o bien un mero modalismo en el caso de que la diferencia entre las personas estuviera tan sólo en nuestra mente; ni puede existir tampoco dentro de las divinas personas, lo que conllevaría di-

versidad y diferencia real entre ellas, siempre, naturalmente, bajo el supuesto tradicional de considerar a las personas como individuos separados. Así pues, hablando con rigor, no es cierto que Dios sea *tres* Personas. «Personas» es aquí un término equívoco que tiene un significado diferente en cada caso. Una vez abiertos a la revelación de la Trinidad viviente de Padre, Hijo y Espíritu Santo, es ya una abstracción hablar de «Dios». La «naturaleza» divina, *Dios*, como entidad monolítica no existe. No hay más Dios que el Padre que *es* su Hijo por medio de su Espíritu, pero sin tres «quiénes» o «qués» de ninguna clase. La palabra «Dios» utilizada para el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo simultáneamente considerados es un nombre *genérico* y, por ende, sin contenido unívoco concreto. No hay una *quaternitas*, un Dios-naturaleza divina, fuera, dentro, encima o al lado del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Sólo la Trinidad es Persona, si utilizamos la palabra en su sentido eminente y analógico respecto a las personas humanas: ninguna de las «personas» divinas es una Persona. No hay un factor de analogía verdadero *(quid analogatum)* común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. A falta de un término mejor, podríamos ciertamente llamarles «personas» en la medida en que son verdaderas oposiciones relativas en el seno del misterio divino, pero habría que tener cuidado de no «substancializarlas» o considerarlas «en sí mismas». Una persona nunca es «en sí misma», sino que, por el propio hecho de ser persona, es siempre *pros ti*, relación constitutiva. El ya mencionado Concilio ya dijo que «no puede existir ningún plural en las tres personas» (*Denz.* 530).

Estrictamente hablando, el hombre sólo puede tener una relación personal con el Hijo. «Dios no es persona excepto en Cristo», escribió Jakob Boehme. El Dios del teísmo es, por tanto, el Hijo. El Dios con quien se puede hablar, entablar un diálogo, entrar en comunicación, es el divino Tú que está en-relación-con o, más bien, que es la relación con el Hombre y uno de los polos de la existencia total. «El nombre de Dios y Padre, que es esencialmente subsistente, es su Logos», dice Máximo el Confesor (*Expo. orat. domin.* [PG 90, 871]). O, con Dionisio el Areopagita, tal como le gustaba repetir a la tradición griega: Dios no es «ni tríada ni mónada».

Ahora bien, este Dios, el Hijo, es en terminología trinitaria el Misterio oculto desde el comienzo del mundo, el Misterio de que hablan las Escrituras y que, según los cristianos, se manifestó en Cristo.

Llegados aquí, debemos hacer una observación antes de continuar. «Cristo» es un término ambiguo. Puede ser la traducción griega del hebreo «Mesías» o puede ser el nombre dado a Jesús de Nazareth. Se le puede identificar con el Logos, y por tanto con el Hijo, o equipararlo con Jesús. Sugeriría utilizar la palabra originaria de Ungido para ese Principio, Ser, Logos o Cristo, que otras tradiciones religiosas designan con distintos nombres y al que se atribuye una gran variedad de funciones y atributos. No pretendemos abordar aquí el problema cristológico y, en consecuencia, seguiremos utilizando el nombre de Cristo, pues es importante que la figura de Cristo recupere la plenitud de su sentido, pero trataremos de evitar actitudes polémicas o apologéticas. Cada vez que mencionemos a Cristo (salvo indicación explícita expresa) nos referiremos al Ungido; Ungido, al que los cristianos no tienen ningún derecho a monopolizar. Es este Cristo, pues, conocido o desconocido, quien hace posible la religión. Sólo en esta Unción hay *religatio*. Cristo, manifiesto u oculto, es el único vínculo entre lo creado y lo increado, lo relativo y lo absoluto, lo temporal y lo eterno, la tierra y el cielo, es Cristo el mediador único. Todo lo que entre estos dos polos opera como mediación, vínculo, camino, es Cristo, sacerdote único del sacerdocio cósmico, la Unción por excelencia.

Cuando designamos este vínculo entre lo finito y lo infinito con el nombre de Cristo, no presuponemos su identificación con Jesús de Nazareth. Incluso desde la fe cristiana, tal identificación nunca ha sido afirmada de forma absoluta. Lo que la fe cristiana afirma es que Jesús de Nazareth es el Cristo, es decir, que tiene una relación constitutiva con lo que Pablo, siguiendo el Antiguo Testamento, llama Sabiduría increada, con lo que Juan, siguiendo a Filón, llama el Logos, con lo que Mateo y Lucas, siguiendo el judaísmo, consideran en íntima relación con el Espíritu Santo y con lo que la tradición posterior ha acordado en llamar el Hijo.

No es nuestro propósito discutir aquí los diversos nombres y títulos que puedan haber sido atribuidos a esta manifestación del Misterio en otras tradiciones religiosas. La razón por la que insisto en llamarlo Cristo es porque, fenomenológicamente, Cristo presenta, en nuestra opinión, las características fundamentales de mediador entre lo divino y lo cósmico, entre lo eterno y lo temporal, etc., ese mediador al que otras religiones llaman Īshvara, Tathāgata, o con otros nombres. No sin una profunda y profética intuición buena parte de la espiritualidad neohindú habla en este sentido de «conciencia crística».

No está equivocado el personalismo al afirmar que la relación personal es esencial en toda actitud religiosa evolucionada y que el descubrimiento o revelación del Dios-persona es una contribución decisiva, aunque no única, del cristianismo. Sin embargo, esta afirmación tiene que ser completada recordando el hecho de que el Padre es «más grande» que el Hijo y que sólo en el Espíritu se realiza esta comunión interpersonal en un diálogo armónico entre *yo*, Hombre, y *él*, Dios.

El Hijo es el mediador, el *summus pontifex* (Sumo Sacerdote) de la creación y también de la redención y glorificación, o transformación, del Mundo. Los seres *son* en la medida en que participan en el Hijo, son *de*, *con* y *por* él. Todo ser es una *cristofanía*, una manifestación de Cristo.

Si el antropomorfismo es insuficiente, no lo es por asumir lo humano, sino por desdeñar lo divino. Es decir, es inadecuado en la medida en que no llega a un auténtico *cosmoteandrismo*, plenamente cósmico, divino y humano a la vez, meta y plenitud de toda religión.

Las religiones del mundo no siempre han prestado suficiente atención a esta deslumbrante y casi cegadora revelación de la plenitud del misterio divino. Y así, en su experiencia de la Realidad, han conservado una especie de indiscriminación trinitaria. ¿Pero no es precisamente esto lo que en ocasiones les ha permitido mantener un equilibrio acaso más satisfactorio entre esas tres dimensiones esenciales de toda espiritualidad, que podemos resumir en los términos de apofatismo, personalismo e inmanencia divina? Sea como fuere, en las posibilidades trinitarias de las religiones, en el esfuerzo por ellas realizado, cada una en su línea, para llegar a la síntesis de estas actitudes espirituales, es donde el diálogo de las religiones –el *kairos* de nuestro tiempo– encuentra su más profunda inspiración y su más segura esperanza. La evolución espiritual de la humanidad atraviesa en la actualidad una fase particularmente importante y tenemos motivos para confiar en que, como resultado de la mutua fecundación de las religiones y de las experiencias que les subyacen, surja en la conciencia religiosa de la humanidad una más plena integración de la experiencia del misterio y la vida de la Trinidad, y con ello una reintegración del Hombre a realizar el papel que le corresponde en la aventura de la Realidad.

Una analogía tomada del desarrollo interno de la espiritualidad cristiana nos ayudará quizás a aprehender más plenamente la importancia de este *kairos*. En el mismo seno del cristianismo descubrimos un proceso

evolutivo que podría definirse como el paso de un *supranaturalismo monodimensional* a un *naturalismo sobrenatural* que en otras partes he llamado *secularidad sagrada.*

Fue tal el impacto del Evangelio sobre los hombres que en los primeros tiempos de la Iglesia sólo era considerado cristiano «perfecto» el que ya había alcanzado el *eschaton* (el fin), es decir, el mártir, o, en su defecto, su sustituto en la esfera temporal, el monje, el hombre que había pasado más allá del tiempo y había renunciado totalmente al mundo y sus obras. Es muy interesante observar aquí que el acosmismo monástico, que en la India brotó cual torrente irresistible como resultado de la experiencia interior del misterio del Ser, surgió de forma igualmente espontánea en Occidente como resultado de la experiencia escatológica de la fe cristiana. Pero poco a poco –y debido no a la relajación del ideal cristiano, como algunos «acósmicos» pretenden, sino más bien a una toma de conciencia y a una apertura progresivas respecto a la comunidad de los seres humanos, al mundo, a la naturaleza y al misterio– el cristiano, guiado desde el interior por el impulso del Espíritu, se hizo cada vez más consciente de la necesidad de penetrar en las profundidades de las estructuras tanto cósmicas como humanas. Comprendió que su tarea era aportar la levadura de que habla el Evangelio, para modificarlas y transformarlas, llevándolas así finalmente a su perfecto cumplimiento en Cristo, aun con el riesgo, no siempre superado, de ser arrastrado por «la corriente del mundo». A pesar de los graves peligros y del elevado número de los que sucumben, el cristiano responsable, sensible al viento que sopla desde las alturas, se vuelve cada vez más en nuestros días hacia el mundo, en un intento de hacer florecer su vida en dirección a los demás y al universo en general.

Puede dar la impresión de que se vive actualmente un progresivo abandono no sólo de la vida eremítica o de «desierto», sino, igualmente, de la vida conventual o monástica, incluso de aquellas formas más recientes y más abiertas de la vida religiosa clásica, desarrolladas durante el último siglo. Pero más en el fondo podemos detectar un empuje, como si dijéramos, del Espíritu, impulsando al cristiano más allá de lo que llamamos cristianismo, y más allá de la Iglesia institucional y oficial. Su conciencia cada vez más viva del movimiento irresistible de todas las cosas hacia la *apokatastasis*, la reintegración, de todo en Cristo no le permite ya autoconfinarse tras ninguna barrera, a ningún nivel de pensamien-

to, sociedad o vida institucional, sino que le impele en el Espíritu a comprometerse a los más profundos niveles en toda tarea humana, como la levadura que fermenta la masa, la luz que disipa las tinieblas y la víctima cuya immolación salva y purifica todas las cosas.

Sin duda subsistirán las vocaciones personales y específicas y nada debe perderse de todo cuanto la Iglesia ha ido acumulando de positivo en el curso de los siglos. Toda vocación es por necesidad limitada y en la verdadera espiritualidad cristiana hay espacio para las más diversas vocaciones; pero es de vital importancia que el falso acosmismo desaparezca, ese acosmismo consistente en encerrarse en una estructura mental o institucional y que, siendo un producto de la historia, está por ello destinado a ser sustituido a su vez por la misma continuación de la historia. Los signos de los tiempos –y a su través el Espíritu que en ellos se revela– nos invitan a abrir de par en par las puertas de la *oikumene*, a abatir los muros (alguna vez de protección, y ahora de separación) de la llamada «ciudad» cristiana (cultura, religión...) y a avanzar con los brazos abiertos al encuentro de todos los hombres. Tales signos ya no permiten que el hombre permanezca en el nivel particularista y limitado, quizás incluso sectario y exclusivista, de su experiencia «individual» de Cristo, pues la experiencia de Cristo está en la *koinonia* humana y cósmica. Además, la experiencia de Cristo y la espiritualidad que de ella brota implican su plena dimensión trinitaria. Nada podría estar más en concordancia con esto que la enseñanza y el ejemplo de Aquel que vino al mundo solamente para dar testimonio del Padre, para realizar no su propia voluntad sino la del Padre que le envió, de Aquel que en el momento de su muerte explicaba a sus discípulos que era bueno para ellos que él marchara, pues de lo contrario no les llegaría el Espíritu Santo, maestro de toda verdad. Si nos mantenemos exclusivamente apegados al «Salvador», a su humanidad y a su historicidad, bloqueamos la venida del Espíritu y volvemos así a un estadio de exclusiva iconolatría. Debería ser evidente que cuando decimos Iglesia no nos referimos a la historia de las iglesias sino a aquel aspecto del universo que la tradición cristiana repetida por el Concilio Vaticano II llamó *sacramentum mundi*, el «misterio del cosmos».

Por otro lado, estos signos de los tiempos no sólo se observan en el cristianismo. Por todas partes somos testigos del mismo proceso. Las religiones del mundo se están «secularizando», las nuevas religiones o «cuasi-religiones», que aspiran a abarcar lo sagrado y lo profano, surgen por

todos lados, mientras que movimientos que se pretenden arreligiosos están siendo progresivamente sacralizados. Y el Hijo, el Ungido bajo cualquier nombre, es el símbolo de este proceso.

El Espíritu

La revelación del Padre es la revelación del Dios transcendente, de una transcendencia tal que, estrictamente hablando, ni siquiera el nombre de Dios puede serle atribuido. Así, para nosotros, peregrinos que somos en el espacio y en el tiempo, es el Logos quien es Dios. La revelación del Espíritu, por otra parte, es la revelación del Dios inmanente. Como previamente se expuso, la inmanencia divina no es simplemente una transcendencia negativa. Es algo totalmente distinto a la inhabitación divina en las profundidades del alma. Esencialmente, significa la interioridad última de todo ser, el *Ungrund* (abismo, fundamento), tanto del Ser como de los seres.

Hablando con rigor, el concepto de revelación sólo puede serle aplicado al Hijo. La transcendencia en cuanto tal no puede revelarse –ni, análogamente, tampoco encarnarse, lo que viene a ser lo mismo– puesto que lo que se revela ya no es la transcendencia sino su revelación, es decir, Dios, el Hijo, el Logos, el Icono. La transcendencia debe revelarse para manifestarse, para dejarse conocer, pero, por esta misma razón, cuando se manifiesta deja de ser transcendencia y se convierte en revelación, en manifestación de lo transcendente. De análoga forma, la revelación de la inmanencia no tiene sentido alguno, pues si la inmanencia se revela a sí misma, ello implica que no es inmanente sino subyacente (puesto que tiene que revelarse). La transcendencia deja de ser tal cuando se revela: la inmanencia no puede revelarse, pues esto sería una pura contradicción; una inmanencia que necesita manifestarse, revelarse, ya no es inmanente. De ahí la extrema dificultad que implica la utilización de estas categorías fuera de sus específicos marcos de referencia. En consecuencia, elijo aquí el lenguaje de la meditación, tal como brota de la inteligencia por connaturalidad contemplativa.

La divina inmanencia es ante todo una inmanencia *divina:* Dios es inmanente a sí mismo y sólo Dios puede ser inmanente a sí mismo. La llamada inmutabilidad divina es algo completamente diferente de la inmovilidad estática. Sin duda, Dios no se mueve como lo hacen las criaturas, pero tampoco es inmóvil a la manera en que ellas lo son. Ello es debido

a que en el insondable océano de la Divinidad hay una especie de constante profundización, de permanente «interiorización». Es la experiencia del misterio trinitario la que nos muestra que Dios es inmanente a sí mismo, que hay en Él una especie de interioridad insondable, infinitamente interior a sí misma.

Cuando se intenta penetrar el más íntimo misterio de un ser, atravesando su superficie y ahondando cada vez a mayor profundidad, se van dejando atrás, uno tras otro, los sucesivos niveles de su interioridad. Finalmente, llega un momento en que parece haberse superado y dejado atrás la especificidad de ese ser, su «sí-mismo». Entonces sólo se encuentra –si nos es permitido simbolizar así esta experiencia, pues allí ya no existe ninguna otra cosa– en un lado Dios y en el otro *nada*, la nada. Si se utiliza la misma metáfora cuando se trata de sondear el secreto último de Dios, se encuentra que lo que hay en el más profundo nivel de la Divinidad es el Espíritu. Para continuar hablando con imágenes –sólo peligrosas si nos detenemos en ellas–, ¿no se podría afirmar que, a pesar de todo el «esfuerzo» del Padre por «vaciarse a sí mismo» en la generación del Hijo, por pasar enteramente a su Hijo, por darle todo lo que *tiene*, todo lo que *es*, no se podría afirmar –preguntábamos– que incluso entonces permanece allí el Espíritu, como un factor irreductible que no permite el agotamiento de la fuente en la generación del Logos? Para el Padre el Espíritu significa, por expresarlo de alguna forma, el retorno a la fuente que él constituye. O, en otras palabras igualmente inapropiadas: el Padre puede «continuar» engendrando al Hijo porque aquél «recibe de vuelta» la Divinidad que ha entregado a éste. Es la inmolación o el misterio de la Cruz en la Trinidad. Es lo que los teólogos cristianos acostumbraron llamar *perichôrêsis* o *circumincessio*, la dinámica «circularidad» interna de la Trinidad.

Hay que añadir enseguida que esta inmanencia divina del Padre que es el Espíritu es igualmente la inmanencia divina del Hijo. El Espíritu es la comunión entre el Padre y el Hijo y es conjuntamente inmanente al Padre y al Hijo. De alguna manera, el Espíritu pasa del Padre al Hijo y del Hijo al Padre en un mismo proceso. Así como el Padre no retiene nada en la comunicación que de sí mismo hace al Hijo, así tampoco el Hijo guarda para sí nada de lo que el Padre le ha dado. No hay nada que no devuelva al Padre. De esta forma es completado y consumado el ciclo trinitario, aunque en ningún modo se trata de un «ciclo cerrado». La Trinidad es, en verdad, el misterio real de la Unidad, pues la verdadera uni-

dad es trinitaria. Por esta razón no hay, hablando con rigor, un *Sí-mismo* en sentido reflexivo. El *Sí-mismo* del Padre es el Hijo, su *en-Sí* es el Espíritu. Pero el Hijo no tiene *Sí-mismo*; es el Tú del Padre; su *Sí-mismo* en relación al Padre es un Tú. Y otro tanto puede decirse en lo que hace referencia al Espíritu; el Espíritu «en sí mismo» es una contradicción. Sólo existe el Espíritu *del* Padre y *del* Hijo. Él es el Enviado. No es ni un Yo que habla a otro, ni un Tú al que algún otro hable, sino más bien el *nosotros* entre el Padre y el Hijo, ese *nosotros* que abarca también la totalidad del universo de una forma peculiar. Estrictamente hablando, ni siquiera se puede decir que el Padre sea un Yo, si se entiende por tal una especie de «sujeto absoluto». El Hijo es ciertamente el Tú del Padre. Además, el Hijo es el Verbo, la Palabra. El que habla (el Padre) sólo es conocido en la Palabra. El que habla no es nada al margen de este acto de hablar que es su Hijo. Por esto, en lo que a nosotros se refiere, el Yo divino aparece sólo en el Tú del Logos a través del *nosotros* del Espíritu. No hay lugar para el egoísmo en la Trinidad. No tiene *Ding an sich*, aseidad como tal.

Estos temas son extremadamente delicados y nadie debería acercarse a ellos sin temor reverencial, profunda humildad y sincero respeto por la tradición. Ahora bien, ¿no es precisamente ese respeto por la tradición, ese temor y esa humildad, lo que nos obliga a poner toda nuestra fe al servicio de su examen? Si tomamos en serio el apofatismo del Padre, sólo podemos decir que el Hijo es el Tú del Padre, sin siquiera poder añadir que el Padre es un *Yo*. El Yo, donación absoluta, diciendo todo lo que es en su Palabra, nada deja dentro de sí. Por eso, en relación a nosotros, es el Logos quien se nos muestra como el Yo divino.

La Trinidad no es ni modalista ni tri-substancial (tri-teísta). Debemos tener siempre presente que es muy difícil evitar el modalismo cuando, en un intento de explicar el misterio trinitario, se parte de la idea de Ser, identificando así por una simple ecuación Ser y Dios. Si en realidad hay un solo Dios, sólo puede haber un solo Ser, y puesto que las tres Personas no pueden ser tres seres, no queda otra alternativa que la de que sean «tres» participantes en el Ser, un Ser que se divide en *tres* «perspectivas» internas a su propio Ser. Pero, en tal caso, o bien las perspectivas son reales y por tanto ninguna de ellas comprende la totalidad del Ser (lo que negaría la Divinidad de cada una de las tres Personas), o bien no son reales y entonces el modalismo reaparece subrepticiamente (pues en tal caso las Personas son sólo diferentes modos del propio Ser).

La respuesta tradicional a este problema consiste en afirmar que las Personas son relaciones subsistentes –no substancias–, lo que equivale a decir que el Ser es relación, tanto con lo que es interior a sí mismo como con lo que es exterior, con el resultado de que los seres son sólo juegos relacionales. Visto desde este ángulo, ¿qué ocurre con la noción de substancia? Sin duda, en Dios no hay tres substancias sino tres «personas». Pero ¿qué es la substancia divina? ¿Hay *una* substancia divina? Tal substancia no podría existir en realidad fuera de las Personas. No puede tampoco ser considerada como una cosa, una *substancia* común en la que las personas *participan*, puesto que ninguna de ellas puede formar *parte* de nada, sea lo que fuere, pues la divinidad personal es completa.

El *advaita*, que nos ayuda a expresar convenientemente la «relación» Dios-Mundo, aporta de nuevo su precioso concurso para elucidar el problema intratrinitario. Si el Padre y el Hijo no son *dos*, tampoco son *uno*: el Espíritu los une y distingue al mismo tiempo, Él es el vínculo de unidad; el *nosotros* en medio, o más bien, en el interior.

El Padre no tiene nombre propio porque está más allá de todo nombre, incluso del nombre de Ser. El Espíritu no tiene y no puede tener nombre propio, pues, en cierto sentido, está más acá de todo nombre, incluso del de Ser. El Ser y los seres –y, por ende, toda existencia– pertenecen al dominio y a la esfera del Hijo. Si, como dicen varios Concilios de Toledo, el Padre es *fons et origo totius divinitatis*, fuente y origen de toda divinidad, si el Hijo es Dios y, como dicen los Padres griegos desarrollando la imagen, es el Río que fluye de la Fuente, entonces el Espíritu es, por decirlo así, el Fin, el Océano ilimitado donde se completa, descansa y se consuma el flujo de la vida divina *(plenitudo et pelagus totius divinitatis)*. En tanto que no se ha recibido el Espíritu es imposible comprender el mensaje aportado por el Hijo y, asimismo, alcanzar la *theôsis*, la divinización que el Espíritu realiza en el Hombre. No hay duda de que el pensamiento hindú está especialmente preparado para contribuir a la elaboración de una más profunda «teosofía» del Espíritu. ¿No es precisamente la aspiración fundamental del hinduismo el esfuerzo por el descubrimiento y la realización del Espíritu?

Esta inmanencia divina hace que no se puedan tener «relaciones personales» con el Espíritu. No se puede alcanzar al Transcendente, al Otro, cuando se está orientado hacia el Espíritu. No se puede orar *al* Espíritu como si fuera un objeto allende nuestra oración. Con el Espíritu no ca-

be más que una unión no-relacional. Sólo se puede orar *en* el Espíritu, dirigiéndonos al Padre por mediación del Hijo. Es más bien el Espíritu el que ora en nosotros. Cuando se emprende el camino del Espíritu, sólo se puede alcanzar el fundamento extraóntico de todo. Pero el fundamento del Ser ya no es el Ser. La contemplación *en* el Espíritu no tiene contenido intelectual.

A este Espíritu es al que apuntan la mayor parte de las afirmaciones upanishádicas sobre lo Absoluto, cuando son contempladas en la profundidad de su propia luz. Como ejemplo podrían citarse muchas páginas de las Upanishad. En realidad, ¿qué es el Espíritu sino el *ātman* de las Upanishad, idéntico a *brahman,* aunque tal identidad sólo pueda ser existencialmente reconocida y afirmada una vez que se ha alcanzado la «realización»? «En el principio era el Logos», afirma el Nuevo Testamento. «Al final será el *ātman»*, añade la sabiduría de este Testamento *cósmico* cuyo canon no está todavía cerrado. El *fin* de todo Hombre es el reconocimiento de que *ātman* es idéntico a *brahman.* El Hombre se encuentra, por decirlo así, bajo el arco que se tiende entre el Dios transcendente y la Divinidad inmanente. El Mediador (cuyo nombre es desconocido) es el que une *ātman* y *brahman* por el «puente supremo» *(pontifex maximus).* Podría traducirse de esta forma un conocido versículo sánscrito: «El que sabe que *brahman* existe, tiene sólo un conocimiento indirecto; el que sabe "yo soy *brahman*", tiene en cambio un conocimiento directo». Es falso decir «yo soy *brahman»* en la medida en que no es *brahman* quien lo dice. El único que permite hablar así es el Espíritu y la palabra que lo dice es el Logos.

La espiritualidad del Espíritu es diferente de la espiritualidad del Verbo. Ni por la palabra ni por la acción se puede alcanzar el Espíritu. La fe en él no puede revestirse de estructuras personalistas. Esta fe no consiste en el descubrimiento de Alguien y menos aún en un diálogo con ese Alguien. Consiste más bien en la «consciencia» de que se está, por decirlo así, como incluido en ella, de que se está ya *allí*, de que se es (si preferimos expresarlo de esta forma) conocido y amado por ella o, mejor todavía, de que se está como envuelto, como sumido en el conocimiento y en el amor, en la belleza que se ha penetrado con gozo. Es una especie de pasividad total: no hay ya ningún *ego* que salvar, pues comprendemos que hay un Yo que nos llama con un nombre nuevo y completamente

oculto. La espiritualidad del Espíritu nos descubre en el misterio el horizonte sobre el que emerge el Yo, un Yo que no es el Espíritu, sino el Padre a través del Hijo. Pero es la espiritualidad del Espíritu la que hace posible este descubrimiento, y por esta razón el «nombre» es siempre nuevo y oculto. Su único camino es el camino del silencio –silencio de palabras, sin duda, pero también de deseos, de acción, silencio, en última instancia, de ser, de querer ser, el silencio total de la voluntad de ser porque no es a través de la carne ni de la sangre ni de la voluntad del hombre como se llega a ser lo que se *es* (lo que se *llegará a ser*, para quien se sitúe en el plano temporal). La fe en el Espíritu no puede formularse; también es silencio.

Vivir la vida según el Espíritu es la existencia auténtica. Por eso, hasta que no se haya *llegado*, no puede vivirse en forma total. Necesita ser complementada con otras espiritualidades, especialmente con la de la Encarnación. Esta complementariedad no significa que las vías del Verbo y del Espíritu no sean completas en sí mismas, sino que nos muestra que es la existencia humana temporal la que está condicionada por la ausencia de unidad entre la vía del Verbo y la vía del Espíritu. La función de una espiritualidad perfectamente equilibrada es precisamente la integración de ambas. El camino del Espíritu, en efecto, sin su integración trinitaria, conlleva un cierto riesgo de desencarnación. Sin embargo, no hay razón alguna para interpretar la vía negativa o apofática, constitutiva de la espiritualidad del Espíritu, como desencarnada o «espiritada». Puesto que el Espíritu es santificador y purificador, el camino del Espíritu sólo puede ser expoliación y negación de todo aquello que todavía no es. Es necesario negar continuamente todo lo que pertenece al dominio de la *criatura* para realizar la transformación. La expresión upanishádica de esta espiritualidad es *neti neti*. No hay que tener miedo a la negación. Todo lo que *puede* ser existencialmente negado, por ese mismo hecho, es todavía mera potencialidad de ser y consecuentemente *no es*. El ser, lo que realmente *es*, *no puede* ser aniquilado, como tampoco el principio de contradicción puede ser contradicho, sin suponerlo previamente. Es posible renegar del ser, pero no se puede eliminarlo, destruirlo. El suicidio sólo le es posible al mortal, pero el ser es inmortalidad. El temor a la negación total de sí mismo (negación exigida por todo ascetismo auténtico y que sólo puede realizarse en y por el Espíritu) es clara prueba de que este *sí mismo* que tiene miedo no es el real y auténtico *tú*. Sólo pretende «ser

hombre» quien no lo es, el adolescente, por ejemplo, o el vanidoso. Quien es verdaderamente hombre no se preocupa por *aparentarlo.* Hay que apresurarse a desembarazarse de lo que se teme perder. Este mismo miedo es un signo de la carencia de valor de aquello cuya pérdida se teme. La «vida» que puede perderse no es la Vida. Ni la existencia que *puede* perderse es verdadera existencia. Renunciar a todo por amor (que es más fuerte que la muerte) es una nimiedad para quien verdaderamente ama. El verdadero ascetismo comienza con la supresión del miedo a perder lo que puede ser perdido. El asceta no tiene miedo.

El Espíritu nos sitúa en la perspectiva verdadera, trastocando todas aquellas perspectivas desde las cuales, por nuestra condición de criaturas y sobre todo a causa de la «caída», estamos acostumbrados a ver las cosas. Sólo en el Espíritu hay verdadera *metanoia,* conversión, retorno, superación de *nous* (mente) y *gnôsis* (conocimiento). No son sólo nuestros «valores» morales lo que el Espíritu altera, no es sólo nuestra visión mental de las cosas la que transforma, sino que también renueva en nosotros «religión» y espiritualidad. El Espíritu viene después de la Cruz, después de la Muerte. Opera en nosotros la Resurrección y nos hace *pasar* a la otra orilla. Decimos orilla y no mundo, porque toda orilla *es* orilla porque *hay* la otra.

La inversión que el Espíritu provoca es total. La sabiduría de este mundo se convierte en locura y el misterio de la Cruz en la verdadera sabiduría. El Espíritu lleva al Hombre a darse cuenta de que no es un yo *(ego)* sino un tú *(te)*, que sólo es en la medida en que el único Yo *(ego, aham)* le dice *tú*:

«Te he llamado en justicia» (Is XLII, 6).

–nunca en nominativo, que ni siquiera es posible.

–sino en vocativo, para darte tu propio ser que es ser *llamado* (a la existencia): «Tú eres mi Hijo, yo hoy te he engendrado» (Sal II, 7).

–en acusativo, pues te llamo a una íntima relación: «Yo te he llamado» (Is XLII, 6).

–en dativo, pues yo te confío la misión de reunir a todos los hombres en comunidad: «Te he dado los pueblos» (Sal II, 8); «y he completado en ti el universo», «Te he puesto como la luz de las naciones y alianza de los pueblos» (Is XLII, 6 y XLIX, 6).

Y finalmente,

–en ablativo, pues yo te utilizo como un instrumento para servicio del

mundo y culminación de la creación: «Para abrir los ojos a los ciegos» (Is XLII, 7).

Es el Espíritu quien nos da la comprensión de las Escrituras. El Espíritu, por ejemplo, nos lleva a comprender que cuando se escribe, para nuestros torpes oídos y endurecidos corazones, «El Verbo se hizo carne», es en realidad la carne la que se hace Verbo, pues el descenso de Dios, como diría santo Tomás, no puede ser real, mientras que, por el contrario, nuestro ascenso a la divinidad puede ser absolutamente real. Esto es verdad no sólo para nosotros, sino también para el Verbo, de quien no se puede ciertamente afirmar que, tras haber pasado tranquila y sosegadamente en su cielo innumerables eones temporales, decidiera un buen día «descender» aquí abajo. La auténtica verdad es que él –Unigénito del Padre– fue a *«principio» aeternitatis* el primogénito de la Creación, el primer Principio de todas las cosas, incluso antes de la fundación del mundo, el Cordero inmolado en el origen del tiempo. Pues ¿qué es en verdad la Creación sino una invitación a entrar en el misterio de Dios por Cristo en el Espíritu?

En la medida en que no se haya tenido la experiencia, de una u otra forma, de ser un Tú pronunciado por Dios, en la medida en que no se haya descubierto con el asombro de un niño (pues está lleno de misterio) que se *es* precisamente porque el Yo llama (y nos llama por nuestro nombre, representando aquí el nombre nuestra esencia, nuestro ser), no se alcanzará la profundidad de la vida en el Espíritu. El Espíritu nos hace gritar *Abba, Padre*, porque en última instancia sólo hay un Tú del Padre que es el Hijo. El Padre nos llama con la misma «llamada» con que llama a su Hijo. En Dios no hay multiplicidad. No puede haber dos «llamadas» ni dos «palabras» en Dios. Solamente *somos* en la medida en que *participamos* en el Logos. Todo ser es una *cristofanía* y sólo una *cristofanía.*

La concepción «psicológica» agustiniana de la Trinidad es bien conocida: nosotros *somos, conocemos, queremos* (o *amamos*): *yo soy* conociendo y amando, me *conozco* como ser y amante, *quiero* ser y conocer (cf. *Conf.* XII, 11). Una inspirada concepción, sin duda alguna, que nos capacita para aproximarnos al misterio divino a partir del Hombre mismo, imagen de la Trinidad en lo más íntimo y más verdadero de su ser. Pero, no obstante su validez, su antropomorfismo es obvio: el Padre, Ser; el Hijo, Intelecto; el Espíritu, Amor, *mens, notitia, amor* (o también *memoria, intelligentia, voluntas*).

Ahora bien, lo que nos aventuramos a proponer –con el Evangelio en la mano y en el corazón– es lo siguiente: el Padre, Fuente, el *Yo*; el Hijo, Ser, el *Tú*; el Espíritu, retorno al Ser (Océano del Ser), el *Nosotros*. La fórmula trinitaria paulina de Dios «*sobre* todos, *por* todos y *en* todos» (Ef IV, 6) nos proporciona la clave:

Epi pantôn: super omnes, sobre todos, la Fuente del Ser, que no es el Ser, puesto que si lo fuera sería el Ser y no su Fuente: el *Yo* último.

Dia pantôn: per omnia, actuando en todos, el Hijo, el Ser y el Cristo, por quien y para quien todo fue hecho, siendo los seres partícipes del Ser: el *Tú*, todavía disperso en los múltiples *tú* del universo.

En pâsin: in omnibus, en todos, el Espíritu, la inmanencia divina y, en el dinamismo del acto puro, el fin (el retorno) del Ser. Por esa razón, el Ser –y los seres– sólo existen en tanto proceden de su Fuente y continúan fluyendo en el Espíritu: el *nosotros*, en tanto que nos reúne a todos en la comunión integrada de esa realidad perfecta.

III. La Trinidad radical

Hemos indicado ya que la realidad trinitaria se vivió como una experiencia de fe antes de ser formulada como doctrina. Aquí vendría a cuento la crítica de Agustín a aquellos exégetas de las Escrituras *qui verba perpendunt et a rebus maxime divinis intelligendis longe remoti sunt* [que escudriñan las palabras, pero que están lejos de entender su sentido, en especial cuando se trata de cosas celestes] (*Tract. in Ioannem* XXV, 4).

La experiencia de la realidad trinitaria ha recorrido una historia fascinante aún por estudiar. La intuición tripartita parece ser un invariante humano. Ella aparece tanto en una visión triádica de la realidad (lo divino, lo humano y lo cósmico) como del hombre (cuerpo, alma, espíritu) y del mundo (espacio, tiempo, materia).

Nos centraremos exclusivamente en la maduración de la experiencia trinitaria dentro de los dos milenios de la historia cristiana, como ejemplo que, con los necesarios distingos, podría ser útil para estudiar otras tradiciones.

La experiencia puede ser o no ser la misma, pero su interpretación debe forzosamente inscribirse en el horizonte cultural de cada época, en el mito dominante en cada momento. El impacto de la experiencia de Jesús en las primeras comunidades llevó a preguntarse sobre aquel a quien Jesús llamó su Padre.

Se interpretó entonces como una revelación de la vida íntima de Dios, del Dios transcendente: *la Trinidad inmanente.* Poco a poco, cuando el fin de la humanidad no llegaba y hubo que preocuparse más por las cosas de este mundo, máxime cuando el cristianismo adquirió fuerza y responsabilidad política, la mente cristiana se vio portada a querer entender mejor la relación de este Dios trinitario con el mundo. Entonces empezó a vislumbrarse que esta Trinidad divina no era un *deus otiosus* en su Olimpo, sino que estaba de alguna manera presente en lo que en las tradiciones abrahámicas se suele llamar creación: *la Trinidad económica.*

El miedo de Occidente al fantasma del panteísmo, por una parte, y la prudente preocupación por defender la absolutez divina y la creaturalidad del mundo, por la otra, retrasaron el tercer paso que ahora la consciencia humana parece madura para aceptar: *la Trinidad radical.*

Desde el punto de vista de una «sociología del conocimiento» podríamos aventurar que tanto la «sagrada secularidad» que está apuntando en nuestros días como la consciencia «ecológica», que prefiero denominar *ecosófica*, y la sospecha de que la presente civilización no parece tener futuro preparan el terreno a la visión cosmoteándrica en la que además del «teandrismo» tradicional también el cosmos se ve llamado a la *apokatastasis* (Hch III, 21) y *anakefalaiôsis* (Ef I, 10), por citar a los santos Pedro y Pablo. Desde un punto de vista cristiano se trata pues de un crecimiento en la comprensión del dogma. Desde una perspectiva de las religiones orientales no hacemos sino explicitar lo que casi todas ellas han dicho, a saber, la vinculación constitutiva entre el cielo, la tierra y el hombre. Y algo análogo se puede decir de las religiones africanas para las cuales las dicotomías del monoteísmo abrahámico les son ajenas.

Digámoslo de otra manera. El mundo moderno de matriz predominantemente occidental ha creído liberarse de un Dios transcendente por medio de su prodigiosa tecnociencia. Dicho gráfica y simplemente: un pararrayos es más eficaz que una candela a santa Bárbara, el teléfono es más práctico que la telepatía y los planetas se mueven sin necesidad de que los empuje un ángel. Más aún, Dios está con el batallón más fuerte, comprendieron pronto los políticos. O repetido más filosóficamente, el mal existe. Pero después del *entusiasmo* del ateísmo práctico, o acaso por descubrir inconscientemente el *étimo* (verdad) de la palabra usada *(enthéos)*, el mundo moderno empieza a vislumbrar que aquel «Dios» desterrado por superfluo debería de nuevo «encarnarse», aunque de otra forma. Acaso Dios y Hombre debieran encontrarse a medio camino, precisamente en lo terrenal. Ése sería el trasfondo de este tercer paso.

Esta noción de la Trinidad radical es fruto de la que hemos llamado una *experiencia teoantropocósmica*, que por razones de respeto a la tradición y por ser menos cacofónica hemos denominado *cosmoteándrica.*

La integración de la aventura trinitaria a toda la Realidad no mengua ni la transcendencia divina ni la diferencia entre Dios y el Mundo, de manera análoga a como la unidad trinitaria no elimina la diferencia entre las personas divinas.

«Teandrismo» es el término clásico y tradicional para designar esa unidad íntima y plena entre lo divino y lo humano que se realiza paradigmáticamente en Cristo y que es el fin hacia el que todo este mundo tiende, por Cristo y en el Espíritu.

El término «teandrismo» indica con suficiente claridad estos dos elementos de toda espiritualidad: el elemento humano que sirve de punto de partida y el factor transhumano que lo vivifica desde el interior y es su consecuencia transcendente. Esta palabra es en realidad cristiana, pero no es una noción exclusiva de la tradición cristiana. Por el contrario, está presente como el fin hacia el que tiende la conciencia religiosa de la humanidad y también como la interpretación más adecuada de la experiencia mística. El hombre se ha visto en la mayoría de las tradiciones más como un ángel caído o un ser venido de Dios que como un animal evolucionado. Su destino es volver al origen de donde ha venido: el *regressus* de la Escolástica.

El símbolo cristiano es Cristo –Dios y Hombre.

«Quien quiere hacer el ángel, hace la bestia», escribió Pascal. Podríamos añadir a este aforismo «Quien pretende ser bestia nunca puede lograrlo», pues la luz divina brilla en nosotros y sobre nosotros, nos envuelve y nos transforma desde dentro. Quien aspira a «hacer el hombre», y sólo el hombre, inevitablemente termina bestia (en el sentido pascaliano de las palabras), pues un hombre es mucho más que una «caña que piensa». El Hombre, en efecto, «sobrepasa infinitamente al hombre». Su ser no puede reducirse a una «pura naturaleza» teórica que tendría su propio fin natural y requeriría una nueva intervención de Dios para elevarlo al llamado estado sobrenatural. La «vocación» que llamó al Hombre a ser lo destinó, desde el principio, a ser Hijo de Dios, uno con el Hijo único. Considerar al Hombre como un simple «animal racional» es tanto como negarle el derecho a su verdadero fin y privarle completamente de la esperanza de alcanzarlo nunca; es enajenarle, es hacer de él algo distinto de lo que por aspiración es, algo que ya no es *hombre*; es rebajarle a un destino que lo empequeñece y en el fondo degrada.

En la esfera antropológica el significado de la espiritualidad teándrica es claro. Representa una síntesis armoniosa, en la mayor medida posible, entre las tensiones de la vida: entre el cuerpo y el alma, el espíritu y la materia, lo masculino y lo femenino, la acción y la contemplación, lo sagrado y lo profano, lo vertical y lo horizontal.

Podríamos añadir que la concepción fundamental del teandrismo consiste en la comprensión de que el Hombre posee una capacidad infinita que le une con el límite asintótico llamado Dios; o, en otras palabras, que Dios es el fin, el límite del Hombre.

Una espiritualidad teándrica consigue eludir el antropomorfismo, por un lado, y el «teologismo», por el otro. Pretende restablecer una visión no-dualista de estos dos polos de la realidad que se difuminan y desvanecen cuando son considerados de forma aislada. Una antropología puramente empírica y a ras de tierra degrada al Hombre, mientras que una teología exclusivamente «revelacional» destruye al mismo Dios. Hombre y Dios no son ni uno ni dos. El teandrismo es esa intuición que la mayoría de los pensadores de todos los tiempos han captado y manifestado, aunque al hacerlo hayan subrayado frecuentemente, como reacción, uno de los polos en detrimento del otro o hayan utilizado terminologías muy diversas, incluso insuficientes para sostener la tensión entre ambos polos de la realidad. El equilibrio de la balanza se rompe cuando se deja de mirar a su fiel; si miramos a Dios nos cegamos, si miramos al Hombre nos aturdimos.

Pero, como hemos indicado ya, el tiempo ha llegado para integrar al Cosmos en esta aventura. Ésta es la espiritualidad *teoantropocósmica* a la que nos referimos.

La elaboración positiva de una visión cosmoteándrica de la realidad es una tarea que nuestra época necesita realizar. No es suficiente admitir una apertura a Dios o una relación extrínseca del Hombre o el Cosmos a la Divinidad. Se trata de descubrir las líneas directrices y los vectores de la totalidad de la realidad dada. Decir que el hombre empírico es «contingente» o insuficiente, y contentarse con la afirmación complementaria y no cualificada de que Dios es «necesario» y suficiente, no basta. Hacerlo así significaría interpretar erróneamente al hombre y postular un *deus ex machina* artificial. No se trata de un hombre imperfecto por un lado y de un Dios perfecto por el otro, sino más bien de una realidad cosmoteándrica existente en todo tiempo y en toda situación. Un Dios «puramente transcendente» es una abstracción del mismo género que un hombre «puramente independiente» o un mundo que se sostiene a sí mismo. No hay tres realidades: Dios, el Hombre y el Mundo; pero tampoco hay una: o Dios, u Hombre o Mundo. La realidad es cosmoteándrica. Es nuestra forma de mirar lo que hace que la realidad nos aparezca a veces bajo un aspecto y a veces bajo otro.

Dios, Hombre y Mundo están, por así decirlo, en una íntima y constitutiva colaboración para construir la realidad, para hacer avanzar la historia, para continuar la creación. No se trata de que el Hombre esté trabajando duramente aquí abajo, mientras Dios le supervisa desde las alturas con vistas a recompensarle o castigarle y que el Mundo permanezca impasible a las elucubraciones de la mente humana. Hay un dinamismo y un crecimiento en lo que los cristianos llaman el Cuerpo místico de Cristo y los buddhistas *dharmakāya*, por citar sólo un par de ejemplos. Dios, Hombre y Mundo están comprometidos en una única aventura y este compromiso constituye la verdadera Realidad.

Quisiera hacer una última observación. Tal como hemos venido dando por supuesto, relatividad no es lo mismo que relativismo. Subrayar la relatividad de las espiritualidades y religiones, como también de las actitudes humanas básicas que les subyacen, no significa nivelarlo y reducirlo todo a una especie de igualitarismo amorfo. No se trata tampoco de juzgar a ningún tipo de espiritualidad. Quien se encuentre satisfecho y convencido de su actitud humana fundamental (religión, espiritualidad, etc.) debe seguirla sin atormentarse con escrúpulos inútiles. Sería fatal para él que una falsa ambición de perfección artificial generara en su conciencia inhibiciones y represiones que resultan invariablemente perniciosas.

La síntesis que buscamos y que permite que cada religión y cada creyente llegue, en una síntesis cosmoteándrica, a la plenitud de la fe y de la experiencia mística es de un orden totalmente diferente. A lo que aquí aludo es a una nueva autoconsciencia, por decirlo así, por parte de la humanidad, cuyos principios y perfiles han sido entrevistos ya desde hace tiempo, pero que ahora se descubren más claramente ante nuestros ojos. Esto es lo que constituye el apasionante *kairos* del momento histórico que estamos viviendo.

No se trata en estas páginas de elaborar un estudio de esta *síntesis cosmoteándrica* de las diferentes espiritualidades que se han descrito de forma somera, sino más bien de sugerir algunas ideas sobre este tema mediante un procedimiento inverso, señalando las desviaciones fundamentales que pueden deslizarse en cada una de estas tres vías si son seguidas de forma excluyente y sin las necesarias referencias recíprocas. Toda clase de particularismo que se limitase a una u otra de estas actitudes, desdeñando las otras y olvidando la complementaria y esencial interconexión, conduciría inevitablemente a una espiritualidad rígida y unilateral.

Estas deformaciones provienen de la pérdida de la armonía entre estas tres dimensiones de la Realidad. Cuando se independizan y desconectan la una de la otra dan lugar a los extremismos que mencionaremos muy someramente.

Un *théos* aislado y solitario o bien se hace superfluo y desaparece (ateísmo) o bien se convierte en una nada absoluta como reacción a que una Existencia absoluta convierte toda la creación en pura ilusión, y ésta se venga: *el nihilismo absoluto.*

Un *anthrôpos* autosuficiente y rey indisputable de la creación no solamente acaba destruyendo a ésta, sino que se aniquila también a sí mismo, puesto que en cuanto hombre no puede tolerar que otros hombres sus semejantes también pretendan ser lo que los «mejores» de entre ellos creen ser. Es la guerra de todos contra todos, puesto que si el Hombre es absoluto tanto lo es un individuo como otro: *el humanismo antropocéntrico.*

Un *kosmos*, única realidad absoluta de la que el hombre no es sino una criatura suya, un producto de su evolución, sin ningún principio superior, se convierte en un mundo endiosado que rige todo en virtud de leyes que él mismo se ha dado: *el materialismo angélico.*

Daremos sólo unas tenues y breves pinceladas.

Nihilismo

El nihilismo representa una de las sacudidas más profundas que el mundo occidentalizado experimenta en la actualidad. Sin duda, nuestra época se rebela, a menudo con violencia, contra la idolatría de hecho que cree encontrar en todas las religiones sean del tipo que sean. En realidad, al hombre moderno le importa muy poco si el ídolo es el Dios «verdadero», si las fórmulas con él relacionadas son asimismo «verdaderas» (¿no hay más realidad, y por tanto divinidad, en un ídolo de piedra sinceramente adorado que, por ejemplo, en el mero concepto de la Trinidad cuando no es re-creado por una fe viva?). Consecuentemente, un número creciente de hombres de innegable valor espiritual y moral niega y rechaza las afirmaciones tradicionales referentes a la existencia y naturaleza de Dios. El mundo está en proceso de descubrimiento de los valores positivos del ateísmo.

Es básicamente la sed de infinito del Hombre lo que se encuentra en la raíz del ambiente nihilista de nuestros días. Dios no puede ser *exclusi-*

vamente un ídolo, ni simplemente una persona, ni el Otro por excelencia, ni siquiera el Ser Supremo.

La seriedad misma con que el hombre moderno toma consciencia de este deseo de verdad es lo que le induce a la apasionada búsqueda más allá de todo lo conocido, lo que le lleva a rechazar cualquier intermediario, y a rehusar inexorablemente toda vana consolación, todo premio, toda recompensa, toda esperanza. Efectivamente, los valores religiosos, presentados demasiado a menudo sin suficiente referencia a la totalidad del misterio, se le antojan remedios engañosos y mediocres, sólo útiles para mentalidades inmaduras y poco evolucionadas.

No están tan lejos de la verdad esos nihilistas que pretenden que la nada, el vacío absoluto, es la última palabra en lo tocante al misterio. No están fuera de la *oikoumene* estos ateos que rechazan el Dios-ídolo tan frecuentemente venerado por las religiones. Más bien son los testigos de una espiritualidad que se dirige al Padre, pero a un Padre «separado» de la Trinidad viva. Dan testimonio de la verdad de que nadie jamás ha visto a Dios porque en última instancia no hay *nada* que ver.

Hay que añadir que ni el ateísmo como doctrina ni el nihilismo como «espiritualidad» responden a la actitud religiosa profunda que la humanidad está actualmente gestando y buscando con ahínco. Representan, sin embargo, un aspecto que debe ser integrado en esa síntesis que hemos llamado cosmoteándrica. Después de todo, ¿no hubo un tiempo en el que fueron los cristianos quienes eran llamados ateos precisamente por rechazar a los Dioses?

Otro ejemplo de esta dimensión espiritual puede encontrarse en el buddhismo. Parece que es en la espiritualidad del Padre donde tal buddhismo puede encontrar su integración. El buddhismo encuentra su verdadero lugar en una espiritualidad cosmoteándrica, y nos recalca con insistencia que hablar del misterio último es una insensatez, que querer manipular la Realidad, incluso con la inteligencia, es una blasfemia, y que el silencio que corresponde al vacío *(shūnyatā)* es la base y el origen de toda palabra, de todo pensamiento y de toda existencia.

Humanismo

No es casualidad que la criptoherejía más característica de Occidente desde la Edad Media haya sido y sea todavía el humanismo. La explicación es sencilla. Por una parte, el humanismo es una saludable reacción

contra un excesivo énfasis en lo escatológico y contra un cierto sobrenaturalismo antinatural. Por otra, es una tentación constante para una humanidad que, llegando a la edad de la reflexión, reduce toda la vida humana, y por tanto la religión, a la perfección antropocéntrica del Hombre.

Una religión simplemente humanista es una religión de compromiso, corre el riesgo de reducirse a un mero moralismo y de eliminar de la espiritualidad su dimensión más profunda. Toda espiritualidad auténtica, podríamos decir, está centrada sobre el punto de llegada (Dios) y no sobre el punto de partida (el hombre). Se fundamenta en la unión existente entre los dos polos de la existencia humana –lo creado y lo increado– y no en un dualismo que los confrontaría oponiéndolos entre sí (por ejemplo, los «pares» *(dvandva)* teología-filosofía, sobrenatural-natural, sagrado-profano, ciudad de Dios-ciudad del hombre, bien-mal, Dioshombre, etc.). Aquí podríamos recordar el ideal hindú de *nirdvandva*, abolición de todo dualismo, y la visión paulina de Cristo como «aquel que hizo, *ta amfotera hen*, uno el dualismo» (Ef II, 14). La religión no es el opio del pueblo, pero tampoco es pan, aun cuando a veces haya que ofrecer pan y aun cuando un poco de opio pueda ser en ocasiones saludable si no existe otro remedio. No puede reducirse la religión a un mero humanismo. No puede eliminarse del misterio de Cristo la dimensión del Padre en la que encuentra su plenitud y consumación. La religión no es simplemente antropomorfismo. El paraíso no se encuentra sobre la tierra y el santo no necesariamente es el hombre perfecto, humananamente hablando. La religión no es una clase de humanismo, e incluso la expresión «humanismo cristiano» es contradictoria, como he intentado explicar en otra parte. Otro tanto podría decirse de cualquier otra religión.

La religión, a pesar de la ambigüedad del vocablo, es lo que hace al hombre salir de su narcisismo, dejar de creerse el centro del universo, salvándole de ahogarse en la mera temporalidad, vendría a decir el hinduismo. La «religión» es lo que nos permite descubrir nuestra propia impermanencia y vaciedad, liberándonos así de todo egoísmo y dolor, comentaría paralelamente el buddhismo. Y así podríamos glosar el mensaje de toda religión, que es precisamente tal por elevar al hombre por encima de sí mismo.

Si la actitud espiritual del humanismo es unilateral y por tanto peligrosa, falsa, además, en su pretensión de ser la única espiritualidad verda-

dera, el dualismo que constituye su presupuesto es un error doctrinal paralelo al ateísmo. La actitud humanista, no obstante, ofrece un incesante testimonio de la suprema dignidad de la vida humana sobre la tierra y nos recuerda que la libertad personal es un elemento esencial de toda espiritualidad.

Materialismo

Hace falta haber cultivado una cierta crítica irónica para percatarse de la paradoja de que la concentración exclusiva en la realidad material lleva a espiritualizarla de tal manera que la convierte en divina. Si la materia lo es todo, ésta sume poco menos que automáticamente los atributos del Espíritu.

Cuando se proyectan en el Cosmos los valores que el hombre no puede menos que reconocer, es la misma materia la que se convierte entonces en el fundamento de todos estos atributos. El hombre no puede negar que piensa, que reflexiona, que ama, que posee una conciencia moral, que interpreta el mundo, etc.

La Materia pasa a ser el equivalente homeomórfico del Espíritu. Eliminados el Dios-Padre y el Dios-Hijo, que implican siempre una relación constitutiva (no hay padre sin hijo, no hay Dios sin Hombre, y viceversa), el Dios-Espíritu puede ser absoluto al igual que la Materia. Todo es Espíritu (Dios-Espíritu), todo es Materia (Materia endiosada) son, en efecto, afirmaciones monistas que se dan y que se han dado en las culturas humanas. Los extremos se tocan: el monismo espiritual y el material.

El espiritualismo a ultranza puede desembocar fácilmente en un materialismo monista.

Es un hecho significativo que la Iglesia se haya mostrado generalmente mucho más severa con los movimientos espiritualistas que con las tendencias de signo opuesto.

Es el peligro del «angelismo» que aflora bajo nombres y formas diversas: montanismo, quietismo, jansenismo, esoterismo, puritanismo, etc. *Corruptio optimi pessima*, la corrupción de lo mejor es lo peor. ¿No es éste el mayor escollo de todas las religiones?

Una auténtica espiritualidad trinitaria del Espíritu es de importancia capital en nuestros días, pues la evolución de Occidente y el correlativo auge de los valores materiales que actualmente hoy se observa en Oriente están arrastrando a la humanidad hacia la pérdida de la interioridad y

el rechazo de la primacía de lo espiritual, que no significa su dominio exclusivo. De nuevo aparece la importancia de la espiritualidad trinitaria radical. Es en este punto donde ciertos aspectos de las religiones orientales pueden aportar una valiosa contribución al recordarnos insistentemente la realidad del Espíritu, haciéndonos conscientes de su papel primordial en la vida humana.

Si la espiritualidad del Espíritu se desvincula de su integración en la Trinidad, se cae en el error doctrinal del *panteísmo*. El panteísmo da un testimonio, ciertamente, de nuestra vida y de nuestra existencia en Dios, «en él vivimos, nos movemos y somos», pero ignora que nuestra vida está siempre *en proceso de hacerse*, que es *in fieri*, que llega a ser, que existe en nosotros un impulso hacia lo infinito que nos lleva a participar libremente en la aventura de la realidad, en la *perichôrêsis* de la Trinidad radical. El panteísmo es monismo. La realidad en cambio, venimos diciendo, es trinitaria.

Quizás ahora resulte más comprensible lo que queremos decir con nuestro discurso sobre la Trinidad radical. Y la llamamos radical porque intenta llegar a las raíces mismas de toda la Realidad. Con ello no desaloja en manera alguna la Trinidad inmanente de un Dios transcendente ni la Trinidad actuante de un Dios creador. Ambas se asumen en esta visión trinitaria de toda la Realidad que permite que las llamadas criaturas no sean meramente sombras de un Dios absoluto, cuando no meras apariencias.

De ser ello cierto, tanto Dios como Hombre y Mundo son en el fondo abstracciones abstraídas por nuestra mente de una realidad trinitaria, esto es, teoantropocósmica.

Una madura espiritualidad humana (por seguir utilizando este nombre) no será entonces un juego dialéctico entre estas tres formas de vida o la especialización reduccionista en una de las tres formas esbozadas. El juego dialéctico lleva a la esquizofrenia o al compromiso entre «seguir a Dios», «cultivar el Hombre» o dedicarse a «conocer el Mundo». La especialización nos lleva al nihilismo, humanismo y materialismo como hemos mencionado. La síntesis armónica que vislumbramos es más bien un juego dialogal (pues somos hombres) entre estas tres dimensiones constitutivas de la Realidad, que no es ni monista ni dualista.

Esta espiritualidad combina en síntesis armónica las tres dimensiones de nuestra vida. En ella hay *contemplación*, que es algo más que pensa-

miento; *acción*, que no limita su horizonte a la construcción de la ciudad terrena; Dios, que no es únicamente un Juez o un Ojo escrutador; *amor* que sobrepasa todo sentimentalismo; *oración* que no se limita a la petición, ni siquiera a la alabanza, sino que es también silencio, sin caer en la indiferencia; *apofatismo* que no se estanca en nihilismo; *gracia* que no es antinatural; *espacio* y *tiempo* que no son pasajeros sino que son dinamismo creador; y sobre todo *inteligencia* que nos permite hablar conscientemente y responsablemente de todo ello.

Una espiritualidad cuya más simple expresión sería: el Hombre es algo más que «hombre»: es un misterio cosmoteándrico. Dios, el Hombre y el Mundo estamos comprometidos, aunque diferentemente, en una misma aventura. Y ésta es nuestra dignidad.

Glosario

Advaita No dualidad. Expresión metafísica de la no dualidad entre el mundo y lo divino, elaborada filosóficamente por muchas religiones, en especial las orientales. La Realidad es aprehendida en la experiencia misma de su realización.

Advaitin Adepto del Advaita Vedanta, que profesa la no-dualidad *ātman, brahman.*

Aham «Yo», principio ontológico de la existencia. Como *ahamkāra* es el sujeto de la experiencia y le pertenece unificar todos los datos de la conciencia. El buddhismo, en cambio, niega la consistencia ontológica del «yo».

Aham asmi «Yo soy», fórmula de realización espiritual o *mahāvākya* procedente de la Brihadāranyaka Upanishad.

Ahimsā No-violencia.

Anāma Inefable e innombrable, sin nombre y más allá de toda designación.

Aneka Adjetivo que califica a todo lo que no es uno, todo lo que no constituye una sola y única identidad.

Anubhava Experiencia inmediata, intuición de la Realidad y también revelación y gracia en la que el conocedor se hace uno con el conocido.

Asti Tercera persona singular del indicativo presente del verbo «ser» en sánscrito.

Ātman El sí mismo de un ser y de la realidad. Unos lo traducen por «sí», otros por «yo». Núcleo ontológico en el hinduismo y meramente impermanente en el buddhismo.

Aupanisada Adjetivo derivado del sustantivo Upanishad; significa perteneciente a las enseñanzas sagradas contenidas en los 108 o más textos conocidos bajo este nombre que forman parte de las Escrituras *(śruti).*

Ayam ātmā brahma «Este *ātman* es *brahman*», fórmula de realización o *mahāvākya*, procedente de la Māndūkya Upanishad, que significa la unicidad del Absoluto.

Bhakta Aquel que practica la vía de la *bhakti.*

Bhakti Actitud mística de devoción, de amor al Señor.

Bhaktimārga Camino de perfección espiritual basado en el don de sí mismo a Dios, que se da en el amor.

Brahman Designación de la Realidad absoluta, una e idéntica al *ātman*, fundamento y sustrato de todo.

Dharma Norma cósmica y ritual, ley natural y orden ético. El nombre se extiende también a las manifestaciones mismas de la norma que rige los diversos niveles de existencia, tales como la obediencia al deber, el cumplimiento de los mandamientos, etc.

Dharmakāya Cuerpo místico del dharma.

Ding as sich La cosa en sí (terminología de Kant).

Dvandva Par de opuestos y de bipolaridades complementarias, como placer y dolor, calor y frío, etc.

Ego eimi o eimi «*Yo soy* quien soy.»

Eidolothyton Ofrenda sacrificial a los ídolos, en oposición a *hierothyton*.

Esti Tercera persona singular del presente de indicativo del verbo «ser» en griego.

Gītā Bhagavad Gītā, canto del Bienaventurado, el más conocido de los libros sagrados de la India, es un poema religioso en 18 cantos que contiene las enseñanzas del Señor (Bhagavan) Krishna a su fiel Arjuna.

Goīm Gentiles, «paganos», no pertenecientes a la revelación de Israel.

Gnôsis Sabiduría, conocimiento adquirido por el intelecto iluminado.

Grund Fundamento último, trasfondo del Ser.

Hierothyton Ofrenda sacrificial sagrada, en oposición al *eidolothyton*.

Īśvara Uno de los nombres del Señor en la tradición hindú, en su aspecto de Maestro y Mediador del universo así como del Hombre Perfecto.

Jīvanmukta Liberado-viviente, aquel que ha realizado su identidad ontológica en el *ātman-brahman* de la condición primordial, aquel que ha recuperado su ser propio estando totalmente integrado en el Ser.

Jñāna Conocimiento-experiencial de la Realidad.

Jñānamārga Método de realización espiritual centrado en el conocimiento por experiencia, por una intuición directa de la Realidad. Esta vía comprende varios grados de contemplación.

Kairos Instante decisivo, punto crítico en el cual el destino se cumple cambiando de fase.

Karma Sacrificio, acto ritual y también acto moral; acción.

Karmamārga Camino de perfección basado tanto en la acción como en el rito.

Kenosis Aniquilamiento, autodespojo; por efecto de esta acción, el sí mismo se vuelve vacío.

Koinôia Participación comunitaria, comunión.

Krishna Manifestación de Vishnu. Dios creador y conservador, el Salvador. La Bhagavad Gītā contiene su revelación a Arjuna.

Logos Palabra, razón, principio de inteligibilidad.

Logoi Plural de *logos*.

Mahāvākya «Gran Palabra.» Se designa así a varias fórmulas de las Upanishad que expresan de un modo muy conciso el contenido de la experiencia del Absoluto.

Mândûkya Upanishad Upanishad probablemente posterior a la predicación del Bud-

dha, contiene la doctrina de los estados de consciencia y de su correlación con los grados del Ser representados por la sílaba *Om*.

Metanoia Conversión, cambio de mente y de visión, superación de lo mental.

Nāmā-Rūpa Nombre y forma, es decir, el conjunto de designaciones y apariencias que constituyen el mundo de la manifestación, por oposición a lo No-manifestado.

Neti Neti «No es esto, no es aquello.» Fórmula de la Brhadāranyaka Upanishad (XI, 3, 6) para significar que el Absoluto está más allá de toda concepción y de toda afirmación.

Nirguna «Sin Atributos.» Designa al *brahman* en su impredicabilidad total.

Nous Intelecto y consciencia, principio de la persona.

Oikoumene El universo en tanto que dominio del hombre.

Paleotestamentario Perteneciente al Antiguo Testamento.

Saguna El Absoluto «con atributos», concebido por el intelecto humano.

Śruti Revelación o «audición», es decir, los Veda.

Tao Camino, designación de la Verdad Absoluta en el taoísmo chino.

Tathāgata Denominación buddhista del Señor único, del «Así venido», Buddha.

Theoria Contemplación pura, de orden ontológico.

Théosis Deificación del hombre, por medio de una inspiración del Espíritu.

Turīya El estado último del *ātman*, el cuarto estado de la conciencia más allá de los estados de vigilia, sueño y sueño profundo, donde, según las enseñanzas de la Māndūkya Upanishad, la conciencia se libera de todo conocimiento en la inefabilidad del Absoluto infinitamente inmanente y transcendente.

Upanishad Enseñanza Sagrada fundamental bajo forma de textos que constituyen el fin de los Veda.

ISBN: 84-7844-426-2
Depósito legal: M-54.874-2003
Impreso en Rigormagrafic, S. L.